Phil. Un. 91 f

Entwurf eines Systems

der

Wissenschaftslehre

von

H. M. Chalybäus,

Dr. und ord. Prof. der Philosophie an der Universität

zu Kiel.

Kiel.

Schwers'sche Buchhandlung.

1846.

302. D

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Druck von C. F. Mohr.

196 G

BIBLIOTHECA REGIA MONACENSIS

Vorwort.

In der Ueberzeugung, daß das wissenschaftliche Publicum für jetzt allgemein methodologischer Untersuchungen müde und mißtrauisch gegen Entwürfe neuer Systeme, vorzugsweis practischen Bestrebungen hingegeben ist, schien mir vor Allem eine neue Bearbeitung der Ethik an der Zeit, und diese Wissenschaft zugleich am geeignetsten zu sein, eine von der bisherigen abweichende methodische Form ungesondert von ihrem Inhalte auf concrete Weise in die Darstellung einzuführen.

Bei dem Versuch jedoch zeigte sich alsbald, daß ein System der Ethik auf den Grundlagen und in der Weise, wie ich diese Wissenschaft allein für ausführbar halte, unmöglich ist, wenn nicht eine wenigstens schematisch verzeichnete allgemeine Wissenschaftslehre vorliegt, auf die man sich durchweg beziehen kann; ohne eine solche würde ich genöthigt gewesen sein, entweder jener Disciplin weitläuftige methodologische Prolegomena vorauszuschicken, oder den Stoff selbst mit logischen Excursen vielfach zu durchweben, und so ein schwer zu übersehendes, formloses Werk ausgehen zu lassen. Dieser Umstand ist es eigentlich, der mich bewogen, für jetzt diesen ersten „Entwurf“ einer allgemeinen Wissenschaftslehre zu

veröffentlichen, und aus diesem Gesichtspunkte will derselbe angesehen sein, allerdings als ein Entwurf, nicht als ein in allen Stücken gleichmäßig ausgeführtes System.

Es ist indeß gerade der hier zu Grunde gelegten Ansicht von der Philosophie überhaupt eigenthümlich, daß es nicht so sehr auf die durchgängige Richtigkeit aller einzelnen Punkte ankommt, als vielmehr auf die Wahrheit der Conception des Ganzen, das systematische Bewußtsein überhaupt, durch welches das Besondere und Einzelne fortwährend gestaltet und kritisch berichtigt werden muß, so daß unter diesen wohl manche, ja viele Punkte beim ersten Entwurf ungenügend bestimmt worden sein können, ohne daß doch das Ganze als solches damit widerlegt oder auch nur erschüttert würde; vielmehr liegt es in der Natur der Sache, daß die genauere Ausführung, durchgängige Bestimmung und Kritik des Besonderen nicht das Geschäft eines Mannes, sondern mehrerer sachkundiger Mitarbeiter ist, und so wie ich mir selbst die Kritik fortdauernd offen halte, so wird sie auch von Andern überallher willkommen sein, doppelt willkommen, wenn sie zugleich positive Verbesserungen bringt. Hat man den Nerv philosophischer Systeme zuerst mit Recht im Princip gesucht, hat sich sodann namentlich bei Hegel die Methode so innig mit dem Princip verwebt, daß sie selbst an die Stelle desselben getreten ist, so ist hier der Versuch gewagt, in das noch übrige Dritte, das Bewußtsein der systematischen Totalität, als in die concrete Synthesis von Princip und Methode, das punctum saliens zu legen und eben dieses Bewußtsein und Denken für die der Philosophie als solcher eigenthümliche Form zu erklären.

So einleuchtend und überzeugend mir diese Ansicht ist, so vielfach ich sie im Ganzen und Einzelnen erwogen und für mich selbst bereits durch die wichtigsten Zweige der systematischen Philosophie, die speculative Theologie, Ethik, Aesthetik, Psychologie, durchgeführt, überall

bewährt und aus ihr ganz andere Resultate von selbst habe hervorgehen sehen, als mit den bisherigen Principien und Methoden auf consequente Weise zu erzielen waren; so bin ich doch weit von der sanguinischen Hoffnung entfernt, sogleich und auf den ersten Anlauf bei andern in andere Denkweisen eingewohnten Denkern gleiche Ueberzeugung zu erwecken; weiß ich doch, wie viel Mühe es mir selbst gekostet, mich aus der formal-logischen und sodann eben so wieder aus der negativ-dialectischen Denkgeläufigkeit herauszuarbeiten. Auf den Inhalt blickend und sich nach einer historischen Kategorie umsehend, werden die Descendenten der Kantischen Schule den vorliegenden Entwurf für eine neue Wendung des Hegelianismus, die Hegelianer strikter Observanz denselben für einen Rückfall in den Kantianismus ausgeben, beide vielleicht und noch Andere dazu Alles gesagt und abgethan zu haben meinen, wenn sie das Vorliegende als „Zweck-philosophie“ stigmatisiren. Daß es eine solche sei, die ihren Zweck im Voraus wisse und wolle, nämlich keinen andern als den der Wahrheitserkenntniß, dieß abzulehnen ist sie so weit entfernt, daß sie im Gegentheil behauptet, alles andere sei ohne dieses Bewußtsein des Zwecks was immer für ein Forschen und Denken, nur nicht das specifisch-philosophische, und daß alle Mängel, die sich in dem vorliegenden System finden mögen, nur daraus entstanden sein und darin bestehen werden, daß dem Verfasser nicht ganz gelungen ist, die Teleologie des Princips und der Methode überall mit fester Hand durchzuführen.

Eine völlig gleichmäßige Durch- und Ausführung aller Theile lag auch, wie gesagt, nicht in dem Plane, den ich mir abzustecken vor der Hand genöthigt war. So ist namentlich der ontologische Abschnitt nur kurz und mehr aus dem negativen Gesichtspunkte entworfen, störende anderweite Ansichten kritisch aufzuheben, als ein vollständiges Schema der Naturphilosophie zu zeichnen,

für die es leider noch mehr als für alle andern Theile der Philosophie an willkommenen Vorarbeiten fehlt und zu deren erneuter Bearbeitung recht dringend aufzufordern ist. Dagegen habe ich nicht umhin gekonnt in einigen Partieen des dritten Theils, namentlich der Religionsphilosophie, die Skizze in so weit fortzuführen, daß das Anknüpfen zu weiterer Bearbeitung erleichtert und die aus der Gesammtanlage hervorgehenden Resultate sichtlicher hervorgehoben werden.

Anlangend Styl und Darstellungsform, ist es zwar überall mein Bestreben gewesen, nicht ein dürres Compendium, sondern ein lesbares, für sich verständliches Buch zu liefern, welches nicht allein für die Katheder bestimmt sein soll; auch bin ich vor wie nach der Ueberzeugung, daß die positive Wahrheit an und für sich einer einfachen, dem wissenschaftlich reifen Verstande allgemein faßlichen Darstellung fähig und nur die in irrthümlich Verwickeltes eingehende Kritik nothwendig schwierig ist; aber theils war diese letztere hier nicht zu vermeiden, theils kann, wie sich von selbst versteht, im systematischen Vortrag niemals von Popularität im gewöhnlichen Sinn die Rede sein, auch nicht in demjenigen Grade, dessen die geschichtliche Darstellung der Philosophie fähig ist; denn wenn auch im Allgemeinen die gesunde Vernunft der Wahrheit mit leichterem Schritt entgegenkommt als dem Irrthum, so ist doch das unbestimmte Sprachgefühl überall in neue Formen zu bilden, die nicht immer auf den ersten Wurf glücklich getroffen werden.

Kiel, im März 1846.

Der Verfasser.

Uebersicht.

Erster Theil:

Principlehre.

Erster Abschnitt: Die Philosophie als Princip.

		Seite
1.	Begriff der Philosophie	3
2.	Vermittelung des Begriffs der Philosophie	15
3.	Definition des Begriffs der Philosophie	25

Zweiter Abschnitt: Das Philosophiren als Selbstvermittelung.

1.	Inhaltsbestimmung der Philosophie			28
2.	Methode der Inhaltsbestimmung.	1.	Sein.	
		2.	a) Dasein. b) Werden. c) Wechsel.	35
		3.	Wesen.	
3.	Das systematische Bewußtsein			43

Dritter Abschnitt: Die Philosophie als Wissenschaft.

1.	Das System der reinen Wissenschaftslehre	57
2.	Die Methode als teleologische Vermittelung	66
3.	Die Philosophie in ihrer geschichtlichen Entwickelung	75

Zweiter Theil:

Vermittelungslehre.

Erster Abschnitt: Ontologie.

Seite

1. Principiat der Ontologie 95
   - Das Dasein 97
   - Das Nichtsein 100
   - Formale Identität 103

2. Vermittelung der Ontologie.
   - A. Das Unendliche 105
     - Außersichsein 105
     - Bewegung 107
     - Materie 110
   - B. Die quantitative Endlichkeit 115
     - Raum 117
     - Zeit 117
     - Zahl 118
   - C. Das concret Unendliche 123
     - Repulsion 125
     - Attraction 125
     - Gravitation 128

3. Die Wesenkategorieen 130
   - Concrete Wesenheit 132
   - Substantialität. Causalität. Wechselwirkung 133
   - Leben 138

Zweiter Abschnitt: Logik.

1. Principiat der Logik 146
   - Das Denken 147
   - Die formalen Denkgesetze 150
   - Der Begriff 153

2. Vermittelung der Logik.
   - A. Lehre von den Begriffen 160
     - Allgemeinheit. Besonderheit. Einheit ... 161
     - Coordination. Subordination. Contrarietät 163
     - Der concrete Zweckbegriff 165

Seite

B. Lehre vom Urtheilen 175
Das identische Urtheil 177
Das kategorische, hypothetische, disjunctive Urtheil 178
Die Definition 180
C. Lehre von den Schlüssen 182
Der mathematische Gleichheitschluß 184
Der kategorische, hypothetische, disjunctive Schluß 184
Die Schlußfiguren 185
3. Das sich selbst denkende Denken 190
System der Begriffe in der Einheit des Denkens ... 191
Classification. Theorie. Dialectik 192
Der Monismus des denkenden Ich 204

Dritter Abschnitt: Erkenntnißtheorie.

1. Principiat der Erkenntnißtheorie 211
Das Bewußtsein 213
Das Subject 216
Der Erkenntnißproceß 221
2. Vermittelung der Erkenntnißtheorie.
A. Die Modalität 224
Unmittelbare Gewißheit 227
Wirklichkeit. Möglichkeit. Nothwendigkeit 227
Formale Freiheit 241
B. Das modale Urtheilen 244
Urtheil des Daseins 245
Assertorisches, problematisches, apodictisches Urtheil 245
Das kritische Urtheil des Begriffs 248
C. Die Bewährung 249
Das unmittelbare Aufweisen 252
Induction. Analogie. Negativ apodictischer Beweis 253
Die moralisch-psychologische Beglaubigung 258
3. Die erkenntnißtheoretischen Systeme 261
Die Empirie 264
Die Reflexion 266
Die Kritik 268

Dritter Theil:

Teleologie.

Erster Abschnitt: Das Absolute.

Seite

1. Die Idee 281
2. Die Liebe.
   - Die positive Liebe 295
   - Die negative Liebe 297
   - Die Einheit beider 300
3. Die positive Freiheit 304

Zweiter Abschnitt: Die Vernunft.

1. Die Offenbarung 313
   - Schöpfung. Erhaltung. Regierung 323
   - Vorsehung 334
2. Die Religion 340
   - Die Pietät 343
   - Theologie 348
   - Denkgläubigkeit 362
3. Der Cultus 365
   - Andacht. Ceremonie. Sacrament 372
   - Die Kirche 374

Dritter Abschnitt: Das absolute Ideal:

1. Der Wahrheit 382
2. Der Weisheit 386
   - Die Idee der Schönheit 392
   - Die Idee des Rechts 398
   - Die Idee des Guten 410
3. Der Heiligkeit 428

Der

Wissenschaftslehre

erster Theil:

Principlehre.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS

Erster Abschnitt.

Die Philosophie als Princip.

1.

Begriff der Philosophie.

a) Die Philosophie fängt mit sich selbst an. Mit diesem Satze kommen wir allen Untersuchungen, Einleitungen und Grundlegungen zuvor, welche vor dem Anfang des Systems gemacht und demselben ausdrücklich oder auf versteckte Weise zum Stützpunkt gegeben zu werden pflegen. Berechtigt finden wir uns dazu vorläufig schon durch die einfache Reflexion, daß, sobald überhaupt nur nach einem solchen Anfange gesucht wird, dabei auch der Begriff der Philosophie mit mehr oder weniger Bestimmtheit im Gemüth vorhanden und das Princip ist, welches dem suchenden Gedanken Anlaß und Richtung giebt; wie denn überhaupt alles und jedes, was sich entwickeln soll, der principiellen Existenz nach irgend wie, reell oder ideell, schon vorhanden sein muß, wenn seine Entwickelung als Selbstbestimmung beginnen, und ihm selbst oder der Beobachtung Anderer erscheinen soll.

Dieß unmittelbare Dasein der Philosophie ist also ein Factum. Allerdings. Wir müssen uns actuell im Philosophiren ergreifen, und die Philosophie ist nicht eher vorhanden,

als bis wir uns fragen: was wollen wir, indem wir philosophiren, d. h. was ist Philosophie? Ein Factum oder eine Thatsache ist freilich jederzeit etwas Unmittelbares, aber das actuelle Philosophiren als Thatsache ergreifen, ist keine Voraussetzung für die Philosophie in dem Sinne, daß sie außerhalb derselben läge, sondern es ist vielmehr sie selbst in ihrer Reflexion auf sich, oder in ihrem Selbstbewußtwerden, was der Act ihrer Entstehung, der Anfang ihres Seins selbst ist; denn die Philosophie ist eine durchaus selbstbewußte Thätigkeit, und vor dem Entspringen dieses Selbstbewußtseins mag es mancherlei, auch geistige Thätigkeiten geben, nur sind sie nicht Philosophie. Ihr entsprungenes Dasein im menschlichen Gemüth offenbart sich von dem Augenblicke an, wo die unendliche Sehnsucht nach der Gewißheit der Wahrheit, Platons göttlicher Eros, nicht nur rege, sondern auch wach geworden, d. i. zum Bewußtsein des Daseins gelangt ist, sobald das denkende Ich weiß, was es will. Mit dem Bewußtsein dessen, was es will, ist die Denkthätigkeit wach geworden aus dem dogmatischen Schlummer der Empirie und Autorität, und ohne das Wissen dieses Was, d. i. des Zwecks, ist kein wissenschaftliches Streben, kein Interesse an der Wahrheit als solcher; aber mit diesem Wissen dessen, was man will, nämlich der Wahrheit, ist auch das philosophische Gewissen, d. i. das Unterscheiden dessen, was man weiß und nicht weiß, erwacht; das bisherige Wissen oder vielmehr Fürwahrhalten ist als ein ungewisses erkannt, und zwar als solches erkannt an der Idee einer höheren Gewißheit, die in Aussicht, als Zweck und Ziel vorgesetzt ist. Die negirende Kritik, welche über das dogmatische Fürwahrhalten jetzt aburtheilt, tritt selbst nur ein, sobald als höherer Maaßstab eine positive Idee der Wahrheit, mehr oder weniger enthüllt, im Hintergrunde des Gemüths auftritt; ohne eine solche ist thatsächlich auch keine Kritik und Skepsis vorhanden, sondern die dogmatische Beruhigung dauert ungestört fort. Allerdings aber kann der reflectirende Verstand in solchen Krisen sich ausschließlich nach der negativen Seite hinwenden und sein Geschäft ein destruirendes sein lassen; so wie die mit der Skepsis gleichzeitig

eintretende Mystik sich ebenso einseitig nach jenem verschleierten positiven Hintergrunde wendet und von diesem Heiligthume, worin alles in adiakritischer Einheit liegt, die kritische Verstandesthätigkeit abhält. Weder diese noch jene Thätigkeit ist das Ganze, sondern nur da ist ein Ganzes, wo beide sich fassen und zusammenschließen. Ein solcher Zusammenschluß ist jedes zeitweilig herrschende System der Philosophie. Der menschliche Geist bewegt sich dann mit einer gewissen Nothwendigkeit in seiner eignen systematisch gebundenen Denkweise und ist ebenso befriedigt darin, wie er zugleich darin festgebannt ist, so lange bis wiederum eine geschichtliche Krise eintritt; so daß diese Gährungsprocesse und jene Beruhigungsmomente abwechselnd einen Proceß bilden, dessen Natur zu den Hauptproblemen gehört, welche die Philosophie sich selbst zur Lösung vorlegen muß.

Eine und zwar die principielle Schließung dieser Art ist auch die Entstehung der Philosophie selbst im Gesammtproceß der menschlichen Bildung überhaupt. Sie ist in sich reflectirter, sich selbst zum Gegenstand habender Begriff, sobald sie da ist, und ihr Dasein datirt von diesem Act. Die Philosophie ist damit ein ὅρος, Begriff, der sich von dieser seiner ersten unentwickelten und abstract-leeren Gestalt aus selbstthätig zu entfalten oder selbstbestimmend mit immer reicherem Inhalt zu erfüllen haben wird, so daß die Philosophie als Princip sogleich auch thätiges Philosophiren oder Proceß in sich ist, und endlich, wenn dieß nicht ziellos in infinitum fortgehen soll, zum System, Philosophie als Wissenschaft, zu vollenden haben wird. Wenn hier von der Philosophie wie von einem selbständigen Wesen gesprochen, und sie, die doch nun ein Wissen, ein stets zu erzeugendes Gedankensystem unseres Geistes ist, gleichsam hypostasirt zu werden scheint, so soll damit nicht gleich anfangs ein Mißverständniß angezettelt werden. Die Wissenschaft und somit auch die Philosophie ist zwar ein bloßes Werk, eine in Gedanken bestehende oder in Schriften niedergelegte That; und somit müßte man sagen, sie entwickele sich nicht selbst, sondern werde entwickelt und producirt, nämlich von uns; und nur dem

denkenden Subject, nicht der Philosophie könnte man eine lebendige Existenz und Macht zuschreiben. Dieß soll auch gar nicht geleugnet, sondern vielmehr eben gemeint sein. Indem man nämlich der Philosophie das Moment des Wollens giebt, sie als Weisheits- oder Wahrheits- oder Wissens-Wille und Liebe begreift, setzt oder versetzt man sie damit in das Element, in die sich entwickelnde Energie, welche des Menschen und überhaupt des Geistes Innerstes ist. Mit jener Redeweise ist also über den Realismus oder Nominalismus des Begriffs der Philosophie noch gar nichts ausgesagt, sondern es wird vielmehr auf die Natur des realen Moments, des Willens, selbst ankommen, ob dieser als ein Reales zu begreifen ist, oder nicht.

b) Bevor jedoch weiter in die Entwickelungsweise der Philosophie als Selbstzweck eingegangen wird, kehren wir noch einmal zurück zu dem an die Spitze gestellten Satz: die Philosophie fängt mit sich selbst an. Dieser Satz, so wenig er in dieser seiner positiven Fassung sogleich einleuchten und anerkannt werden mag, ist doch nichts weiter als eben nur der positive Ausdruck des negativen: Die Philosophie fängt mit nichts Anderm außer ihr an, oder: die Philosophie ist voraussetzungslos, ein Satz, der in dieser negativen Wendung sich der Anerkennung schon eher rühmen darf als jener, obgleich beide im Grunde identisch sind, nur daß, wie sich sofort weiter zeigen wird, der positive nicht aus dem negativen abgeleitet werden kann, sondern diesem nothwendig vorangestellt werden muß, indem aus der Zugrundelegung des negativen sich Mißverständnisse entspinnen, die für das ganze System verhängnißvoll werden. Das Urtheil nämlich: die Philosophie setzt nichts voraus, ist ein infinites, und ebendarum unvollendetes, zweideutiges. Betont man das Nichts, so setzt die Philosophie etwas voraus, nämlich das Nichts, und nun entsteht eine weitläuftige Untersuchung über dieses positive Nichts, die amphibolisch und sophistisch bleibt, wie sie es in ihrem Ursprunge ist. Der gerade und unbefangene Sinn jenes Satzes ist vielmehr nur der: die Philosophie setzt nichts voraus äußer ihr selbst; d. i. sie selbst ist und bleibt das Subject, sie

hat nur vor der Hand noch kein Object außer sich, und duldet überhaupt nicht, daß man ihr ein solches gebe, weil dann nicht sie allein, sondern mit ihr zugleich noch ein Anderes, mithin ein principieller Dualismus gesetzt wäre. Die Philosophie will zwar zu einem Andern außer ihr kommen, denn sie will Wahrheit, aber sie will dieses Andere erzeugen, nicht sich geben lassen, noch weniger sich selbst erst von einem Andern erzeugen lassen. Dieß und nichts anderes ist der wahre Sinn jenes negativen Urtheils. Wir haben hier noch nicht nöthig weiter auf die objective und subjective Bedeutung des „Nichts" einzugehen, sondern vor der Hand ist es hinlänglich, wenn nur eingesehen wird, daß dieser negative Satz weniger ursprünglich und unmittelbar ist, als der erste, positive. Dieser positive enthält die unmittelbare Selbstergreifung des philosophischen Bewußtseins, und diesem kann nichts vorangehen; die Behauptung dagegen, daß die Philosophie voraussetzungslos sei, mit nichts anfange u. s. w. ist schon eine Reflexion, und, wenn ohne Weiteres an die Spitze gestellt, ein erst zu beweisender Satz, der eben durch weiter nichts als durch jenes Factum bewiesen werden kann, sich aber sofort auf Irrwege verliert, sobald er grübelnd in sein Object, die Natur des Nichts eindringen und daraus etwas entwickelnd sich selbst vermitteln will. Wird das Nichts objectiv und subjectiv genommen, so ist weder etwas außer der Philosophie noch die Philosophie und ihr Element, das Denken, selbst da; es soll dann nicht bloß Nichts, sondern es soll überhaupt nicht gedacht werden, es soll weder Sein noch Denken sein, mithin könnte auch nicht die Identität oder Indifferenz beider sein, welche von neuern Systemen zu Grunde gelegt wird. Es ist aber, wie bemerkt, hier im Anfang der Philosophie noch gar keine Veranlassung vorhanden, sich auf diese Untersuchungen weiter einzulassen; an seinem eignen Dasein, also Nicht-nicht-sein, kann das philosophische Bewußtsein und Streben so wenig zweifeln als Cartesius an dem Cogito. Dieses cartesianische Cogito, welches mit Recht für den unerschütterlichen Stützpunkt der Philosophie gehalten wird, war aber selbst schon nicht ein bloßes simples Cogitare, sondern ein

sich selbst ergreifendes, sich in sich reflectirendes Cogitare, d. i. ein sich zum Inhalt und Gegenstand habendes, sich als Denken wissendes Denken. Es war somit vielmehr ein scire als cogitare, und das synthetische Moment der Selbstgewißheit, d. i. das von sich Wissen, ist es, was den Nerv jenes von Cartesius selbst nicht weiter entwickelten Grundsatzes ausmacht. Daß wir hier an denselben erinnern, geschieht jedoch nicht, weil wir dieses Princip mit jenem von uns aufgestellten für identisch erklären wollen, sondern nur deshalb, weil wir für das unsrige dieselbe Ursprünglichkeit und Selbstergreiflichkeit in Anspruch nehmen, die man jenem Princip zugestanden hat.

c) Wenn nun die Philosophie mit sich selbst anfängt, und, voraussetzunglos, nichts Anderes zu ihrer Entwickelung hat und bedarf, so muß sie ein sich selbstentwickelndes Princip sein, so, daß das Entwickeln überhaupt in ihrem Begriff liegt; ob es aber in ihm liegt, läßt sich nur aus dem Inhalte desselben erkennen; ist sie ein lebendig strebendes Princip, so schließt sie auch das Moment der Selbstentwickelung ein, und wenn sie dieses einschließt, ist sie jenes; dieses beides verhält sich dialectisch, reciprok; es ist demnach auf das Was zu sehen, was sie ist und will. Ist die eigne selbständige Entfaltung des Inhalts ein ihr wesentliches Merkmal, so daß es nicht von dem Begriff der Philosophie getrennt werden kann, ohne sie selbst zu negiren, so wird alles Wissen und Erkennen kein philosophisches sein, welches dieses Moment nicht in sich trägt, die Philosophie aber wird auf dieses genetische Produciren so sehr dringen als auf sich selbst. Sehen wir genauer zu, so ist mit dem vorigen negativen Satze jeder fremdartige Einfluß schon zurückgewiesen, die Selbstentwickelung also bereits gefordert; da aber eben jener negative Satz den ersten positiven voraussetzte, so setzt in der That jeder dieser drei Sätze die andern beiden vicissim voraus, und eben dieß ist die Insichgeschlossenheit, die die Philosophie zu einer Einheit oder zum Begriff (ὅρος) macht. Wir erkennen hierin die einende Macht der Dialectik, aber zugleich auch, daß sie nicht das Ganze ursprünglich producirt, also nicht selbst

sich an die Stelle des Schöpfers der Begriffe drängen dürfe, sondern nur das Amt der Schlüssel zu verwalten habe, zu binden und zu lösen, innerhalb des Umfangs eines und desselbigen Begriffs, von dem sie selbst ein Moment ausmacht, und da ist, wenn dieser da ist, nicht da ist und in Bewegung geräth, wenn jener noch nicht da ist.

Es ist nun zu sehen, wie und warum diese vermittelnde Thätigkeit zugleich mit dem Begriff der Philosophie eintreten muß, obschon wir auch in Betreff dieses Moments auf die unmittelbare Facticität hinweisen können, daß jeder, in welchem sich der göttliche Eros entzündet, sich auch sogleich als actu philosophirend ergreift, d. h. nicht bloß das strebende Willensmoment allein, nicht bloß den bewußten Zweck allein, sondern auch zugleich die vermittelnde Beziehung oder Denkbewegung zwischen beiden in sich im Gange findet. Aber auch objectiv aus der Natur der Sache ergiebt sich dieß Zugleichsein; denn wie könnte ein strebendes Wollen sein, ohne ein etwas, einen Zweck, wonach es strebt; wie könnte dieses vermittelnde Streben selbst sein ohne den Ausgangs- und Endpunkt, die es zu vermitteln hat, und wie könnte ein Endpunkt oder Ziel sein, wenn nicht in Bezug gesetzt auf jene beiden? Diese Momente sind entweder als untrennbare Einheit zugleich, oder es ist gar keines gesetzt. Damit aber, daß das Moment der Selbstbewegung dem Ganzen als wesentlich immanent gesetzt ist, ist der Begriff vorläufig als Selbstzweck characterisirt. Ein solcher entwickelt sich aus sich selbst, durch sich und zu oder für sich selbst. Es ist damit jedoch nicht gesagt, daß jedweder Selbstzweck ein absoluter sei, d. h. daß alles Selbstzweckliche nicht von Anderem erzeugt sein und Anderes erzeugen könne; nur daß, sobald es in Existenz getreten, es durch eigne Kraft einen Entwickelungsproceß beginne und sich für sich vollende; nur in dieser Bedeutung hat der Ausdruck der causa sui einen Sinn, nicht in der, daß Etwas sich aus dem Nichtsein schlechthin principiell hervorbringe.

Auch die Philosophie muß als Selbstzweck gesetzt und geehrt werden so, daß sie, wie einerseits ihren Grund, so anderseits

ihren Zweck, die Wahrheit, in sich schließt, und wie sie sich nicht auf andere äußerliche Fundamente stützt, so auch nicht als Mittel für andere äußerliche Zwecke dienen soll. Geschieht dieß, so wird sie sophistisch; denn dann ist es ihr nicht mehr um die Erkenntniß der Wahrheit zu thun, sondern sie wird nur als nützliches Mittel gebraucht, um entweder wie bei den antiken Sophisten der Redekunst, durch diese dem politischen Einfluß und eitler Ruhmsucht oder gar materiellen Zwecken zu fröhnen, oder man betrachtet sie, wie dieß unter den Modernen nicht selten gehört wird, als eine bloße Gymnastik des Geistes, womit man eigentlich dasselbe sagt, nur daß die Zwecke nicht namhaft gemacht werden, die man dabei im Sinne haben kann. Diese Ansichten entspringen aus einem falschen Begriff von der Philosophie selbst, nämlich aus dem freilich althergebrachten, daß sie eine nur formale, an und für sich inhaltslose Wissenschaft sei, welcher ein Inhalt gegeben werden müsse zur Bearbeitung, Ordnung, Formirung u. s. w., die aber selbst nicht im Stande sei einen solchen zu erzeugen. Diesem Vorurtheil liegt also der Dualismus der Principien schon als unbesehene Voraussetzung unter, und eine solche Philosophie rächt sich dann allerdings auch durch die sophistische Amphibolie ihrer Resultate.

Bevor wir weiter gehen zur Inhaltsbestimmung des Begriffs der Philosophie, scheint es nothwendig einen Blick auf die geltenden und gewohnten Ansichten vom Princip derselben zu werfen; denn allerdings ist der Anfang, welcher hier gesetzt wird, nicht der gewöhnliche, der herrschenden Meinung sogar entgegengesetzt, und wird sich gegen dieselbe erst kämpfend zu behaupten haben. Daß das philosophische Bewußtsein ein einhältliches sein müsse, geben Alle zu, die nur überhaupt wissen, was sie sagen, die Frage ist nur, ob die Einheit den Anfang machen oder ob sie das Endziel sein, ob analytisch productiv oder synthetisch verfahren werden solle. Das Hegelsche und das Herbartsche System stehen einander auch in dieser Beziehung diametral gegenüber. Indem das letztere unter der Einheit des Princips ein einfach abstractes, nicht einen concreten Begriff versteht, weil es überhaupt eine reale objective Einheit

und Selbständigkeit nicht in der Dreiheit von Beziehungsmomenten, wie wir mit Hegel, anerkannt, sondern schlechthinnige Einfachheit — so kann es freilich auch nicht zugeben, daß sich aus einem solchen Anfang irgend etwas ableiten lasse. Allein Herbart und seine Schule läugnen auch speciell, daß die Idee des Wissens und der Wissenschaft zum obersten Princip gemacht werden könne, — wie z. B. Schleiermacher im System der philos. Sittenlehre versucht — weil in einer solchen Idee weder die Garantie ihrer Ausführbarkeit liege, noch eine Hinweisung auf den rechten Anfang. Was den letzteren Punkt betrifft, so wird diese ganze Principienlehre eben den Beweis zu führen suchen, daß der Begriff der Wissenschaft, wenn man darunter die Wissenschaft katexochen oder die reine Philosophie versteht, der einzig richtige Anfang ist; aber auch wie er gefaßt werden müsse, wenn er ihr selbst entsprechen und das Versprochene leisten solle. Was aber die Garantie ihrer Ausführbarkeit anlangt, so kann es um eine solche im Voraus nicht zu thun sein. Es sind allerdings schon viele Versuche der Art mißlungen, aber dennoch kann und darf die Philosophie von diesem Unternehmen nicht abstehen, sie kann es nicht, denn sie gäbe sich sonst selbst auf. Es handelt sich aber hier nicht um die Gewißheit des Gelingens, sondern um die Richtigkeit der Zielbestimmung; das Treffen kann mißlingen, auch wenn das richtige Ziel ins Auge gefaßt wird, aber niemals wird man treffen, wenn man nicht das rechte Ziel sieht, es wäre denn blindlings.

Aber auch Hegel, obschon derjenige, welcher die Natur der selbständigen Einheit, den Begriff des Begriffs, zuerst entdeckte, läugnet, daß mit ihm der Anfang gemacht werden könne, weil die denkende Erkenntniß erst zu entwickeln, nicht als Thatsache aufzunehmen sei. Allerdings gehört die Entwickelung der Natur des Begriffs an eine spätere Stelle des Systems, allein wenn dieß nun einmal die Natur des logischen Denkens ist, so muß es sich auch unreflectirt und unbewußt von vorn herein in dieser Weise bewegen, und es wäre dasselbe darauf anzuwenden, was Hegel in Beziehung auf das Essen und Trinken sagt, daß wir es unwillkührlich thun ohne anatomische und

chemische Kenntnisse dazu nöthig zu haben. Indem nun Hegel nicht mit dem Begriff anfängt, sondern diesem die Lehre vom Wesen und dieser wieder das einfache Sein vorausschickt, ist er genöthigt gleich im Beginn des Systems die Identität des Seins und Denkens anzunehmen; um aber diesen entscheidenden Satz nicht unbewiesen zu lassen, muß die Phänomenologie noch vorausgehen. Die Phänomenologie aber geht von der sinnlichen Gewißheit, also einem empirisch-psychogischen Factum aus, so daß das Ganze dennoch zuletzt auf Empirie ruht. Zwar wird später auch diese Erscheinung wieder erklärt und abgeleitet — vermittelt, wie Hegel sagt — und so dreht sich das Ganze im Kreise, wo ein Glied in das andere greift, eines das andere trägt, so daß es fast gleichgültig erscheint, wo man zuerst anfaßt. Ein Anfassen aber ist doch einmal nöthig um hinein zu kommen, und so bleibt es immer dabei, daß der Anfang als solcher ein Factum sei. Wir nun greifen bei einem andern Punkte ein und dieß muß uns nach Hegelschem Rechte freistehen; es kommt alles auf die „Vermittelung" an. Indem wir nun aber nicht irgend ein Glied der Kette, sondern den abstracten Begriff des Ganzen, seinen (noch leeren) Umfang ergreifen, hat für uns auch sogleich das Vermitteln einen andern Sinn. Es besteht nämlich nicht in einem Rückwärtsgehen von einem Moment zum andern und so im Kreise Herumkommen; die anfängliche Abstractheit des Princips ist also auch nicht das Losgerissensein eines ergriffenen Stücks von seinen anderweiten Bindegliedern, sondern die Leerheit der Mitte, die anfängliche Inhaltlosigkeit dieses Umfangs; so daß die Aufgabe des Vermittelns auf die Erfüllung der Mitte durch ein successives methodisches Bereichern mit Inhaltsbestimmungen zu beziehen ist. Daß sich hiermit die ganze systematische Grundanschauung ändert, ist einleuchtend. Wenn sich dann weiter zeigen sollte, daß dieses Vermitteln in einer Aufnahme derjenigen Bedingungen besteht, die als vorauszusetzende Unterlagen (Substrate) demselben der Zeit nach vorangehen, und deren sich der Begriff bemächtigt, um sich damit erfüllend zu vollenden, oder wie Hegel sagt: zu realisiren, so bestand die erste Gestalt des Begriffs, die

Abstractheit, nicht darin, daß nur ein wesentliches Moment von ihm da gewesen wäre, sondern er war gleich anfangs da als Totalität, nur unentfaltet, in demselben Sinne, wie im Samenkorn das ganze Princip der Pflanze, ihre Keimblätter u. s. w. wesentlich entfalten sind, und damit die reale Anlage zur gesetzmäßigen Ausbildung, wenn ihm die Bedingungen, Erde, Luft, Feuchtigkeit, Wärme u. s. w. gegeben werden. Diese negativen Bedingungen würden aber nie das Samenkorn hervorbringen, auch wenn sie alle zusammenträten und sich vereinigten.

Die Philosophie hat es, als geistiger Begriff freilich nicht mit solchen äußerlichen Bedingungen zu thun, und sich mit dergleichen Realitäten anzufüllen, sondern nur mit deren Begriffen; aber auch sie ist anfangs nur in analoger intellectueller Samengestalt vorhanden, und ermangelt des Inhalts, mit welchem sie sich zu erfüllen hat, wie die Pflanze mit Säften. Es war diese Inhaltslosigkeit, die Socrates als Nichtwissen bezeichnete; aber auch zugleich rühmte er sich dieses Nichtwissen zu wissen, d. i. zu wissen, daß es vorhanden sei, und eben damit stand er schon auf einem höheren Standpunkte, als diejenigen, die darin befangen und befriedigt waren. Er war in eine neue historische Krisis eingetreten, während jene noch in einem systematischen Bewußtsein verschlossen sich bewegten. Allerdings ist die Philosophie nicht der Zeit nach die erste der Wissenschaften; die Epoche ihres Erwachens setzt im Leben der Menschheit wie in Lebenslaufe des Einzelnen eine lang gereifte, schon weit entwickelte Bildung voraus, und ist selbst die letzte aufbrechende Reife des Geistes. Aber gerade weil sie so viel, ja alles voraussetzt, kann nnd muß nun auch das denkende Bewußtsein in sich selbst auf die Voraussetzungen seines Daseins mit Nothwendigkeit zurückgehen, und dieselben aus sich selbst wiedergebären. Wir wollen aber mit diesem „alles Voraussetzen" und der obigen „Voraussetzungslosigkeit" keineswegs einen Widerspruch sagen, um damit ein dialectisches Spiel zu treiben, sondern vor der Hand, und bis wir uns näher über das Verhältniß der Geschichte zur Philosophie erklären können,

nur darauf aufmerksam machen, daß es überhaupt für die Entwickelung des philosophischen Systems gar nicht darauf ankomme, daß der Philosoph alles, was er weiß, rein vergesse — was ohnehin eine psychologisch unmögliche Zumuthung wäre — sondern daß er es von seinem Princip aus in geistig umgewandelter Gestalt organisch reproducire; und daß ihm hierbei nicht feststehende Erfahrungs- oder Glaubenssätze, kurz nichts äußerlich Gegebenes leitend bestimme, sondern einzig das Ziel der Wahrheit, d. i. die Idee, auf die sein inneres Auge gerichtet ist. Von einer solchen methodischen Selbstproduction, die immerhin der Sache nach nur eine Reproduction sein mag, kann man dennoch wahrhaft sagen, daß sie eine genetische sei, im Unterschied und Gegensatz zu dem rein historischen Forschen und Combiniren der Thatsachen.

Endlich könnte man uns einwerfen, daß wir den ganzen Begriff der Philosophie ursprünglich von einer psychologischen Thatsache abstrahirt haben, denn wir haben den lebendigen Willen der Wahrheitserkenntniß in uns als Thatsache postulirt und ergriffen. Dieß haben wir allerdings gethan, gleich wie Descartes sich an sein actuelles Denken hielt, und davon einen allgemeinen Ausspruch über das Denken überhaupt that. Wenn es darauf ankommen wird, aufzuzeigen, daß Philosophiren existire, so werden wir auch jeden Philosophirenden wieder an diese Thatsache in ihm verweisen, damit, wenn er zugiebt, daß dieses existire, er auch zugeben müsse, daß alle Prämissen dieser Thatsache nothwendig existiren. Allein für jetzt wenden wir uns sogleich von dieser Facticität ab, um uns mit dem ipso facto ergriffenen Begriff oder der Idee des philosophischen Willens, mit diesem seinem Gedankenbilde denkend zu beschäftigen; denn freilich ist die Philosophie Wissenschaft und nicht das Wollen und Vollbringen realer Thaten selbst, es fragt sich nur, ob sie den Begriff des Wollens, und zwar eines seinem Zweck nach bestimmten Willens in ihr Princip aufnehmen soll oder nicht. Ein Anderes ists mit diesem Begriff wissenschaftlich umgehen, ein Anderes, den realen Willen selbst mit einwirken lassen auf die Bestimmungen des Systems, und sich auf ihn

und die dunkle Natur desselben, das Gefühl zu berufen, um aus dieser Tiefe, die in dem endlichen Menschen ohne das Licht des Denkens eine finstere, mystische, nur die Bewußtlosigkeit des Instincts oder Triebes wäre, successiv neue Gebilde magisch aufsteigen zu lassen, wenn es etwa mit der begrifflichen Entwickelung nicht mehr vorwärts wollte. Dagegen aber giebt es für uns keine andere unmittelbare Anschauung einer concreten Identität von Sein und Denken oder Realität und Idealität, als den Willen, der wir selbst wesentlich sind. Wird dieser in seine Momente zertheilt, ohne die Einheit im Grunde zu belassen, die Totalität dieses Begriffs nicht festgehalten, sondern nur eines oder das andere dieser Momente ausschließlich gesetzt und somit entweder die Realität zum Grunde der Idealität oder das Denken zum Grunde der Realität gemacht, so entsteht im zweiten Falle ein objectiver Idealismus, der es niemals zur Wahrheit der Realität bringt; im ersten bleibt nur der vom Bewußtsein verlassene blinde und formlos unbestimmte Trieb im Grunde übrig, in welchen dann, soll irgend etwas Bestimmtes mit Fug daraus abgeleitet werden, eine gewisse, weder reale noch ideale Prästabilität, natura naturans, Vermögen, vorexistentielle Existenz, kurz die aristotelische Potenz oder der Begriff an sich hinein imaginirt werden muß — ein Nothbehelf, von dessen Veranlassung, Unbegreiflichkeit und Consequenzen späterhin noch ausführlicher gehandelt werden muß.

2.

Vermittelung des Begriffs der Philosophie.

a) Wird jener blinde Naturtrieb für sich allein zum Princip gemacht, so kann auch nur die aus ihm hervorgehen sollende Idealität zum Zweck gemacht und bei einem nur theoretischen Wissen stehen geblieben werden, als worin der Proceß erschöpft sei; wird dagegen der volle Begriff des Willens als Subject und Princip gefaßt, so tritt auch eine reale objective Wahrheit als sein Zweck aus ihm

heraus, und weil das ideale Moment, das Wissen, dann in die Mitte gestellt, und Vermittelung eines realen wirklichen Seins sein soll, so erhält auch dieses Moment eine andere Bedeutung als die, nur Erkenntniß- und Vermittelungsproceß einer theoretischen Gewißheit zu sein; es wird das sine qua non einer objectiven Realisirung der Wahrheit, somit Weisheit, und die Philosophie zu dem, was ihr Name ursprünglich bedeutet: zur Weisheitsliebe oder zum bewußten Streben und Wollen der Weisheit.

Indem solchergestalt Wille, Weisheit und Wahrheit als Momente des höchsten und schlechthin absoluten Begriffs hervortreten, ist zunächst zu bemerken, daß die Philosophie damit auf den ersten Anschein wieder in die Stellung eines bloßen Mittels erniedrigt werde, wogegen oben (s. c.) protestirt worden war. Allein dieser Widerspruch ist nur dann vorhanden, wenn die dialectische Einheit dieses absoluten Begriffs nicht begriffen und festgehalten wird. Vielmehr bewahrt die Philosophie gerade dadurch, daß sie, qua Weisheit, die Wahrheit zu ihrem eignen Zweck macht, ihre Selbständigkeit und Totalität; denn das Schaffen- und Producirenwollen ist dann ihr eignes, während, wenn sie für sich allein und vermöge ihres Begriffs nur auf ein müßig theoretisches Wissen beschränkt, dann aber dennoch im Leben auf die Realisation einer nicht in ihrem Begriff liegenden Wahrheit practisch bezogen würde, in der That gegen ihren Willen und Selbstzweck zum Mittel herabgesetzt und gebraucht würde; indeß sie so die objective Wahrheitsrealisation in ihren eignen Willenszweck aufnehmend, dieselbe in idealer, vorbildlicher Gestalt zugleich mit in sich trägt, und die nichts ausschließende Subjectivität der universellen Wahrheit ist.

Daß der Zweck der Philosophie die Weisheit ist, und man diese Bestimmung festhalten muß, nicht Wissen oder Wahrheit unmittelbar an deren Stelle setzen darf, dieß gründet sich auf die Dialectik des ursprünglichen Begriffs der Philosophie selbst.

Ist die Philosophie die wahre, so dringt sie auf die Gewißheit, daß eine objective reale Wahrheit werde, ist sie eine unwahre, so wird sie bei der Vollendung des subjectiven Denkens stehen bleiben, und beschaulicher Idealismus d. i. Gnosticismus werden, denn das subjective Denken ist dann nicht mehr nur das Element und Medium, worin sie sich bewegt, sondern der Zweck selbst. Weisheit bedeutet, wie Jedermann zugiebt, ein practisches Wissen und Verstehen, subjectiv vom Wollen beseelt, objectiv ein Wissen und Verstehen, wie etwas zu realisiren sei, und zwar das Rechte, Gute, Wahre durch die entsprechenden rechten, guten, wahren Mittel; hierin liegt zugleich, daß jedwedes andere Wissen, welches nicht Weisheit, sondern Wissen geradehin wäre, auch nicht das wahre und vollendete Wissen der ganzen Wahrheit ist. Weisheit ist ein näher bestimmtes Wissen, nämlich ein Wissen was das Wahre ist, und zugleich, wie es hervorzubringen ist, während Wissen schlechthin das letztere Vermittelungsmoment nicht ausdrücklich einschließt, sondern sich nur auf den Zweck, die Wahrheit unmittelbar, als eine schon daseiende, bezieht; Wissen ist nur auf das Sein, Weisheit auf das Sein und Werden der Wahrheit zugleich bezogen, und gerade auf dieses genetische Vermittelungsmoment ist der größte Nachdruck zu legen, denn es ist das bis jetzt noch immer übersehene, worauf es aber der Philosophie eben so wesentlich ankommt, als auf die fertige Wahrheit selbst.

Hält man (mit Kant) eine Dualität der Subjectivität und Objectivität fest, was man muß, wenn man einerseits das Denken zum Wissen einer objectiven Wahrheit potenziren, anderseits das Objective als ein jenem Wissen entsprechendes wahrhaftes Fürsichsein setzt, so erhält damit auch der Uebergang von jener zu dieser Seite eine Schwierigkeit, welche jedes dualistische System nur durch sinnliche Erfahrung (Wechselwirkung als Anfang) lösen kann, die neuesten Identitätssysteme aber durch Indifferenzirung beider Seiten im Absoluten aufgehoben, damit aber auch die Wahrheit des objectiven Seins so wie des Wissens subjectiv negirt haben. Soll und kann nun der Uebergang weder auf jene noch auf diese Weise gemacht werden, so bleibt

nichts anders übrig, als daß von der subjectiven Idee aus zu dem objectiven Sein mittels einer Production des letztern aus und von der ersteren gekommen werde, so, daß sich dieser Uebergang von der idealistischen Vermittelung durch die Wahrheit des Products, von jener dualistischen aber dadurch unterscheidet, daß die reale Objectivität nicht als Gegebenes, sondern als erst zu Producirendes aufgefaßt wird, mithin, daß der Uebergang selbst ein reales Produciren, und hier, im Reflex der Wissenschaft, als dieß zu produciren Wissen und Verstehen, d. i. als Weisheit gesetzt werde. Die Momente dieser Setzung sind, wie gesagt, dialectisch, binden und bedingen sich gegenseitig: wird als Zweckmoment die reale Wahrheit anerkannt, so ist auch das Principmoment ein reales Wollen, und ist dieses Beides gesetzt, so ist auch das Vermittelungsmoment als Weisheit bestimmt. Bleibt man überhaupt bei der Ansicht stehen, daß das Princip das (reine) Denken, der Zweck das (reine) theoretische Erkennen oder Wissen sei, so läßt sich freilich dann auch das Mittelmoment nicht als Weisheit, sondern nur als logischer oder phänomenologischer Denkproceß bestimmen; und geht man von diesem aus, so ist auch keine Nothwendigkeit vorhanden, das Princip als Willensbegriff, und den Zweck als Wahrheit zu bestimmen. Es wird also hiermit eine andere primitive Grundanschauung der Philosophie von ihr selbst gefordert, nicht aber unternommen, diese aus der bisher geltenden abzuleiten, was wir für unmöglich halten; dagegen sind wir nachzuweisen bemüht, daß wenn irgend eines jener Momente gesetzt wird, auch nothwendig die Weisheit als zweites Moment des Ganzen, und speciell als Zweck der Philosophie anerkannt werden müsse.

Wir haben dieß durch die dialectische Entwickelung des Begriffs der Philosophie selbst auf immanente Weise gefunden, obgleich, wenn es wahr ist, es auch Factum sein und sich psychologisch im erwachten Weisheitswillen unmittelbar als Thatsache zeigen, endlich auch ebendarum geschichtlich sich bewähren muß. Und in der That ist die Philosophie so zu sagen gleich bei ihrer Geburt auf die Weisheit, nicht auf bloße Theorie

getauft; sie nennt sich φιλοσοφία, nicht φιλοθεωρία u. dergl. Der Erste, der sich einen Philosophen nannte, angeblich Pythagoras, war wie alle seine gleichnamigen Zeitgenossen aus den σοφοῖς, d. i. practischen Staatsmännern, hervorgegangen, und nicht die Zahlen- oder Harmonielehre jenes ersten Systems ist dessen Kern, sondern die ethische Tendenz desselben. Prägt sich nun in der Sprache der gedachte Inhalt aus, so wird sich auch etymologisch aus der φιλοσοφία ihre Inhaltsbestimmung, die φιλία und die σοφία heraus analysiren, und in dieser Selbstbenamung eine instinctmäßige Richtigkeit erkennen lassen. Aber freilich, gerade an dem vermittelnden Momente zwischen der bloßen φιλία, dem nur erst Wollen, und dem Ziele der Weisheit, fehlte es, und da dieses ein theoretisches, ein im denkenden Erkennen bestehendes Moment ist, so ist es auch kein Wunder, daß die Philosophie im Lauf der Zeit sich auf diesen theoretischen Proceß allein beschränkte und ihr Princip- und Zwecktheil aus den Augen verlor, obschon sie die Begriffe derselben unausgesetzt in ihrer eignen Idealität hätte festhalten sollen. Auch zeigt die Geschichte der Philosophie, wie nur da neue Epochen und Fortschritee eintreten, wo man wieder auf jene Momente und somit auf die Totalität des Begriffs selbst zurückkommt, wie in Socrates, den Stoikern, in der mittelalterlichen Mystik, dem neuern Kantischen und Fichtischen Freiheitsprincip u. s. w., während anderseits das einseitige Fortgehen im isolirten Momente des Denkens für sich und um der Theorie willen, auch zu einseitig unwahren und unbefriedigenden Resultaten führte, wie namentlich und am großartigsten am Abschluß des ganzen Alterthums in der Alexandrinischen Gnosis, und so wieder in dem absoluten Logismus der Neuzeit.

Es zeigt sich in der obigen Diäresis des Begriffs der Philosophie auch zugleich die vielgesuchte primitive Einheit des Princips der practischen und der theoretischen Philosophie, so daß man nicht mehr nöthig hat, mit Herbart für die erstere ein ganz anderes Princip anzunehmen als für die letztere: denn beide zu identificiren mußte freilich so lange unthunlich sein, als die theoretische Philosophie sich noch nicht von aller Empirie

in ihrem Princip gereinigt hatte, aber ebenso auch, nachdem das Denken mit der Wirklichkeit auf eine schlecht identische Weise vereinerleit worden war; wovon hier nicht weiter zu sprechen sondern nur zu bemerken ist, daß durch obige Aufnahme des Moments der Weisheit in dem Begriff der Philosophie keineswegs eine Unterordnung der reinen theoretischen Philosophie unter die Ethik, das moralische Gefühl u. s. w. gesetzt oder angebahnt ist, sondern nur dem Weisheitsbegriffe als Kategorie sein Recht und seine Stelle innerhalb der theoretischen Philosophie selbst vindicirt werden soll. Diese Kategorie darf fortan keineswegs, wie noch immer angenommen zu werden pflegt, nur für einen von den practischen und pathematischen Zuständen des Gemüths abstrahirten, empirisch-psychologischen Begriff angesehen werden, sondern als eine und zwar die höchste Vermittelungskategorie der reinen Philosophie selbst, ohne welche eine Lücke in dem System derselben, und zwar, wie in ihrem Princip, so auch in der entwickelten Gestalt am Gipfelpunkte derselben entstehen würde, die sich durch keine andere aus der Natur- oder Denksphäre hergenommene Kategorie ersetzen läßt. Die gesuchte Verbindung der sogenannten theoretischen und practischen Philosophie oder Metaphysik und Ethik erhält durch jene Kategorie im System der Wissenschaftslehre selbst ihren Repräsentanten; wie sich denn in diesem Hohlspiegel alles principiell reflectiren — oder vielmehr in diesem Focus alles vorbilden — muß, was im weiten Kreis der Wirklichkeit und Erfahrung erscheinen soll.

b) Ist im Vorstehenden der Begriff der Philosophie als Weisheitsliebe principiell bestimmt, so ist derselbe damit doch nur erst in abstracter unmittelbarer Gestalt gesetzt; es fehlt noch an dem diese Liebe oder dieses Wollen einerseits und den Zweck anderseits vermittelnden Proceß; ein solcher aber ist damit auch zugleich gefordert. Wie derselbe werde beschaffen sein müssen, ist durch die Beschaffenheit jener beiden Momente gleichfalls im Allgemeinen gefordert, nämlich in so weit, als es eben eine zwischen Anfangs- und Endpunkt oscillirende, durch diese

Punkte selbst sollicitirte und im Voraus bestimmte Denkbewegung sein soll. Dieses Wie der Methode ist somit kein von vorn herein gänzlich unbewußtes und unbestimmtes Thun, sondern in gleichem Grade bestimmt und bewußt, wie jene beiden Momente; da diese aber nur erst abstract und überhaupt gesetzt sind, so ist es auch in gleicher Weise anfänglich die Methode, und werden jene im Verlauf des Philosophirens successiv immer bestimmter und concreter, so wird es auch die Methode und das Bewußtsein von ihr, so daß die Methode selbst ihre Geschichte gleichzeitig und Hand in Hand mit den Systemen durchlebt. Aber auch sie wird gleich anfänglich in ihrem unmittelbaren und noch unreflectirten Wirken eine solche sein müssen, welche keines der ihr nothwendigen Momente ausschließt, kein einzelnes Stück der philosophischen Methode ist, sondern diese gleich anfangs ganz, wenn auch in unentwickelter so zu sagen natürlich-naiver Weise. Wir müssen, der unmittelbaren Vernunft vertrauend, an das Werk gehen, ebenso wenig bewußtlos, als mit vollendetem Bewußtsein; das Gleichniß vom Scholasticus, der schwimmen lernen will, ist bis zur Trivialität gegen Kant wiederholt, der ein vollendetes Bewußtsein der Methode im Voraus haben wollte. Aber eben so wenig ist darüber anfangs gänzliche Bewußtlosigkeit zuzugeben in dem Sinne, daß auch das Ziel des Wissenwollens nicht einmal formell bestimmt sein soll.

Nur wenn einerseits das Wollen, aber dieses Wollen auch nur als Princip von etwas ἀρχή τινος, anderseits das Ziel, aber dieses auch nur als erst zu erreichender Zweck, τέλος, Ideal, gesetzt ist, ist damit auch zwischen beiden die Vermittelung postulirt und im Gange. Nun ist gleich anfänglich nicht Wollen überhaupt, und nicht ein Zweck überhaupt, sondern der durch die Weisheit bestimmte und als Weisheitsliebe ausgesprochene Wille gesetzt, und nicht ein Ideal überhaupt, sondern das durch jenen Willen reciproce bestimmte Ideal der Weisheit vorgestellt, also weiß auch die Methode, wovon sie aus-, und wozu sie hinzugehen hat. Damit ist die Vorstellung und Forderung abgewiesen, daß das Philosophiren auf gut Glück

sich dem blinden Triebe, das Denken nur sich selbst zu überlassen und, wie der schlafende Odysseus, abzuwarten habe, an welcher Küste — ob an der ersehnten Heimath oder sonst ganz anderswo — ihn Wind und Strömung antreiben werden. Die philosophische Methode hat vielmehr gleich vom Beginn ihrer Fahrt den Pharos ihres Ziels im Auge und die Boussole in ihren Händen, so wenig sie auch das Ziel schon allem Detail nach kennt. So wenig das Princip der Philosophie, der Wille, ein blinder Trieb ist, so wenig und in demselben Maaße ist sie ein blindes Tasten und zufälliges Greifen, die Methode ist nicht wesentlich heuristisch und nur probirend, sondern, wenn sie probirt, geschieht es schon in einer bestimmten Absicht und der vorschwebende Zweck ist es, der ihre Schritte und zwar auf bewußte Weise leitet. Aber es ist, genauer betrachtet, überhaupt kein Tasten und Zufallen vorhanden, sondern das zu ergreifende gesuchte Vermittelungsmoment zeigt sich immer mit derselben Klarheit, sobald nur die beiden andern im Lichte, d. i. scharf bestimmt vor der Reflexion stehen. So ist z. B. hier, wo wir einerseits das Wollen, anderseits die Weisheit haben, nichts anders als der Erkenntnißproceß selbst das gesuchte Mittlere, und keine andere Bestimmung die hier mögliche, richtige; dieses Mittelmoment dürfte weder allgemeiner noch specieller gefaßt werden, wenn es der Allgemeinheit und Bestimmtheit jener beiden andern entsprechen, das gerade hierher gehörige sein soll. Ist nun die Methode jederzeit durch die beiden andern Momente bestimmt und in Bewegung gesetzt, so ist auch damit gesetzt, daß das Ganze ein sich in sich selbstbestimmendes ist, was schon oben von der Totalität des Begriffs gefordert wurde. Es ist damit gleich anfangs in Bezug auf die Methode wenigstens so viel bewußter Weise vorhanden, daß mit größtmöglicher Besonnenheit und Umsicht, d. i. mit steter Hinsicht und Vergleichung des Princips und Zwecks zu Werke gegangen werden muß, und daß sie selbst in dieser reflectirenden Bewegung des Denkens besteht, die über dem einen Moment das andere nie aus dem Auge verlieren, so sich einseitig festsetzen und das andere vergessen dürfe. So nur ist sie Beziehung

(συναγωγὴ, copula, Schluß) und auch Unterscheiden, (διαίρησις, Urtheilen) recht und vollständig, wenn sie beides zugleich ist. Sie darf es weder zur völligen Trennung, noch zum Zusammenfallen der beiden andern Momente kommen lassen, ist die elastische Spannung wie expansive Repulsion der Extreme selbst. Dennoch ist auch hier wieder daran zu errinnern, daß diese Bewegung nur Moment und zwar gerade nur das bestimmte Moment der Vermittelung, aber weder Princip noch das Ganze ist, denn sie verlangt immer schon gesetzte Momente, zwischen welchen sie sich bewegt, eben darum, weil sie beide verbindend unterscheidet und unterscheidend verbindet; und eben darum, weil keines dieser Momente allein gesetzt werden kann, kann auch keines anfangen oder „das Anfangen" das Erste sein, denn keines erzeugt das andere, noch wird es erzeugt; sondern die Thätigkeit ist stets Zusammenwirkung des Ganzen, und eben darin liegt das Eigenthümliche der philosophischen d. i. speculativen Methode, wodurch sie sich von jeder andern, auch der mathematischen, die man ihr mit Unrecht lange Zeit als Vorbild aufstellte, unterscheidet; eben so von der formal-logischen. Sie unterscheidet sich von jeder andern, weil sie jede andere mit als Thätigkeitsmoment in sich faßt, mithin keiner einzelnen gleich ist ohne irgend einer fremd zu sein. Daß aber darum, weil sie allein die universelle ist, ihr die mathematische in derselben Weise nachgebildet werden müsse, wie man dieß früher umgekehrt von ihr forderte, folgt nicht, wie sich in den Stadien ihrer speciellen Entwickelung später ergeben wird, für die wir gegenwärtig noch keine Anhaltpunkte haben.

c) Eben so unmittelbar, wie Princip und Vermittelung, ist im Begriff der Philosophie auch der Zweck gesetzt, aber im Begriff nur als zu erstrebender Zweck in Aussicht gestellt, der, wenn erreicht, eine Synthesis der beiden ersten Momente, des Weisheitwollens und der Vermittelungsthätigkeit, ausmacht und somit die concrete Einheit beider, d. i. der in sich bestimmte und zwar als continuirlich sich selbst vermittelnde oder thätig sich selbst erhaltende Zweck gesetzt ist, damit aber eine Gestalt erlangt hat, die von der ersten unmittelbaren verschieden ist.

Dieß ist das System der Philosophie oder die Philosophie als Wissenschaft, die vorerst als solches sich selbst zu constituiren, constituirt aber sich fortdauernd selbst zu erhalten hat im Laufe der Bildung des Menschheitlebens.

Es ist nämlich die Frage, ob die Philosophie als Wissenschaft sich niemals vollenden und ein ewiger Progreß sein, oder ob sie einstmals vollendet und zum Stillstand kommen werde; diese Frage ist hier an die Idee der Philosophie selbst zur Beantwortung gestellt. Nun sagt schon der bedeutungsvolle Name der Philosophie, daß sie eine Liebe, φιλία, nicht bloß ein ἔρως, Verlangen und Begierde ist, welche letztere ihren Gegenstand verzehren und im Erreichen ihres Zweckes selbst zur gesättigten Ruhe kommen würde, während die φιλία auf ein dauerndes Verhältniß hindeutet, das als theilnehmende Pflege mit gleichbleibendem Interesse fortwährt, auch wenn das Object des Strebens erreicht ist, so daß einestheils dieser Zweck nicht ohne den Einfluß des Princips bestehen, anderntheils das Princip nicht ohne die Fortdauer des Zweckes sich befriedigt finden würde. Ebenso liegt es in der Bedeutung des Zwecks, eine Synthesis des Princips mit der lebendig fortgehenden Vermittelungsthätigkeit zu sein, und obwohl zur Vollendung, doch nie zum Erstarren zu kommen. Obige Frage ist also weder mit Ja noch Nein, sondern mit einem Sowohl-als-auch zu beantworten. Diese concrete Synthesis zu werden, liegt als Ideal im Begriff der Philosophie selbst und die Aufgabe ist, ein solches System zu schaffen, welches beide Momente kraft seiner Idee auf concrete Weise in sich zu vereinigen vermag. Sie erscheint uns hier vorerst als Aufgabe oder als nähere Bestimmung derselben, und muß ihre Lösung in der Ausführung selbst finden, im Princip aber schon ermöglichen und anlegen, so daß die Bestimmung der Weisheit uns auch hierzu behülflich sei. Die oft gehörte Rede, daß wenn die Wissenschaft je fertig würde, alles stillstehen und der Geist verschwinden würde, ist eine von der Endlichkeit hergenommene hinkende Analogie und selbst im Gebiet des Endlichen nur halbwahr, d. h. falsch. Auch der leibliche Organismus kommt zu einem gewissen Punkte

des vollendeten Wachsthums, und weit entfernt, daß dann das kraftvolle Leben aufhöre, beginnt es vielmehr erst in volle gedeihliche Wirksamkeit zu treten, während in der Periode der Organisirung gewisse Krisen eintreten, welche die Fortbildung momentan hemmen, misleiten, ja das Leben selbst gefährden. Ob ein fertiges System das Philosophiren in lebendiger Thätigkeit erhalten, ja erst zu derselben völlig befreien, oder sie in sich erstarren lassen werde, kommt eben auf das System an; aber es ist nicht das wahre, wenn es zum trägen Quietismus führt, wie die gnostischen Systeme. Es giebt erstarrte und eben darum der Geschichte verfallene Systeme, es giebt aber auch solche, die nie zur Ruhe kommen, sondern selbst in einem Gährungsproceß bestehen; die wahre Philosophie muß ein solches sein, welches Sein und Werden concret in sich zu vereinigen weiß, indem es das absolute Wesen als fortwährend thätiges, die Welt erhaltendes und regirendes Princip, die Welt, den Bereich der Endlichkeit, als den rastlosen Proceß darstellt, der ohne jenes nicht existiren, jenes aber als den lebendigen Gott, der ohne die Realität der Welt auch nicht zu seinem Endzwecke kommen würde, ein Gott der Lebendigen zu sein. Wenn also auch die ewige Idee an und für sich feststeht, und ebenso ein sie im Abbild zeigendes vollendetes System, so muß doch in dessen Schooße das Moment und Gesetz der Bewegung selbst wieder ewig begründet sein, eine Aufgabe, die schon Platon mehrfach z. B. in seinem Parmenides und Sophistes behandelt und Hegel dadurch auszusprechen gesucht hat, daß die „Negativität" in das Absolute selbst als Moment aufgenommen werden müsse, so wenig wir auch sonst diesen Ausdruck und noch weniger die Art der Lösung befriedigend finden mögen.

3.

Definition des Begriffs der Philosophie.

Nehmen wir diese postulirte Vermittelungsweise und jenes Princip der Philosophie zur Definition derselben als

Wissenschaft zusammen, so könnten wir wohl die alte aristotelische ἐπισήμη τῆς ἀληθείας θεωρητικὴ beibehalten und speculative Wissenschaft der Wahrheit übersetzen, wenn wir nur über die Bedeutung des „Speculativen" im Klaren sind, worunter allerdings etwas Anderes verstanden werden muß, als das aristotelische θεωρητικὴ besagt. Denn da auf das Genetische der Methode das größte Gewicht gelegt und darin gerade das Wesentliche der Speculation gesucht werden mußte, so würde die Vorstellung des bloßen Zuschauens und Beobachtens keineswegs dem entsprechen, was in dem philosophischen Speculari liegen soll. Auch muß uns die bekannte Wendung, welche zuletzt das aristotelische Philosophiren nimmt, indem es sich unverkennbar von der φιλοσοφία zur φιλοθεωρία, gnostischen Beschaulichkeit, wenn auch erst von weitem, hinwendet,*) im Voraus warnen, diesem „θεωρητικὴ" weiter zu folgen, welches gleich anfangs die theoretische Philosophie von der practischen trennen, und diese jener sogar direct entgegensetzen zu wollen scheint. Die erste oder Nominaldefinition der Philosophie lautete auf Wollen der Weisheit; von dieser Bestimmung kann die Realdefinition nicht abgehen, und einen bloß theoretischen Zweck, das Wissen oder Erkennen, an deren Stelle setzen, weil damit die Philosophie zum bloßen Mittel erniedrigt und zugleich ihr Inhalt beeinträchtigt und gefälscht würde, denn es würde damit schon zu verstehen gegeben, daß sie es nur mit dem Erkennen eines vorhandenen, gegebenen Objects zu thun hätte, nicht mit dem Hervorzubringen-wissen desselben; sie würde dadurch schon vorläufig auf eine empirische Basis hingewiesen und bezogen. Fiele das reale Hervorbringen weg, so bliebe nur das Hervorbringen eines Wissens von schon Daseiendem übrig, d. i. ein nur theoretisches Erkennen, womit sie befriedigt sein sollte, obschon es ein Widerspruch ist, etwas vollständig zu erkennen, ohne seine Entstehungsgeschichte zu wissen, diese aber kann man wiederum nicht vollständig wissen, wenn man dem Entstehungs- und Bildungsproceß nur äußerlich,

*) Eth. Nic. X, 8. Met. XI (XII). 7.

wie ein Naturbeobachter einem sich entwickelnden Keimgebilde zugesehen hat, nicht aber in die innern (metaphysischen) Gründe desselben eingedrungen ist. Anderseits müssen aber auch diese metaphysischen Gründe wiederum solche sein, daß daraus ein reales Werden des Objects begreiflich ist; kurz, es muß der Vermittelungsproceß ein practischer im weitesten Sinne des Wortes, ein Durchschauen der künstlerischen Thätigkeit der Natur und des Geistes sein, so daß darauf der alte Ausspruch angewendet werden kann: man versteht nichts vollkommen, was man nicht selbst zu machen im Stande ist. — Die Definition der Philosophie wird also erst dann vollständig sein und ihren specifischen Nerv berühren, wenn sie die Wissenschaft ist, durch denkende Erkenntniß die Wahrheit hervorzubringen, oder speculative Erkenntniß der Wahrheit ihrer Vermittelung nach.

Zweiter Abschnitt.

Das Philosophiren als Selbstvermittelung.

1.

Inhaltsbestimmung der Philosophie.

a) In der Definition hat der Begriff der Philosophie sich zu einer Einheit zusammengeschlossen, die, weil nicht bestimmungslos einfach, sondern concret in sich, einer weiteren Selbstentwickelung fähig ist vermöge der in ihr enthaltenen Gegensätze und der Beziehung derselben. Zwar ist sie das Wollen der Weisheit, aber der Wille ist nur erst noch Wille und die Weisheit noch nicht realisirter Zweck, die Vermittelung erst gefordert, und diese noch abstracte Mitte ist es, die sich demnächst weiter mit bestimmtem Inhalt zu erfüllen hat.

1. So viel leuchtet aus der bisherigen Erörterung ein, daß vorerst das Princip des Ganzen, der Begriff der Philosophie selbst, gesetzt werden mußte, bevor der weitere, durch dieses Princip bestimmte Entwickelungsproceß beginnen kann. Die Principsetzung wird also die erste wissenschaftliche That sein müssen, und dieß ist geschehen und geschieht ferner in diesem ersten principiellen Theil der Wissenschaftslehre, mit dem wir gegenwärtig beschäftigt sind.

2. Ist damit aber nur erst der abstracte Umfang nach Anfang und Ende bezeichnet, so muß die erfüllende Vermittelung ein successiver Progreß des zunehmenden Wissens, genauer also: des Erkennens der Wahrheit sein, und das nächste, dieser Vermittelung als solcher vorgezeichnete Ziel ist ein theoretisches, da ja eben die Erkenntniß der Wahrheit oder das Wissen derselben die nothwendige Bedingung für ihre fernerweite Realisation sein soll. Für sich gesetzt und losgerissen von dem absoluten Princip ist dieser Progreß der in sich kreisende Proceß des endlichen Erkennens oder der Erfahrung.

3. Die Synthese dieses vermittelnden Processes, mit dem ihn hervorrufenden und tragenden Princip zur concreten Einheit ist der dritte, abschließende Theil, die Teleologie oder Ideenlehre, der Zweck des Ganzen, der gleich anfangs in Aussicht gestellt, mitwirkend eingriff und im Verein mit dem Princip anderseits den Vermittelungsproreß bedingt, so daß dieser endliche Erfahrungsproceß für sich allein eine unselbständige und unerklärliche Erscheinung sein würde, die, falls man es unternimmt, sie abgetrennt von der Princip- und Ideenlehre zu begreifen, nothwendig zu mangelhaften Theorien Veranlassung geben muß.

Wenn der erste Theil oder die Principlehre nur das Wollen eines in Aussicht gestellten Ideals zum Inhalte hat, und das Was, welches angestrebt wird, nur im allgemeinen Umriß bezeichnet; so lehrt der zweite Theil, wie es erreicht wird; erst der dritte zeigt, daß und warum (aus welchem Grunde es hervorgegangen und hervorgehend) ist. Diese drei Theile fassen also auch die aristotelischen Gesichtspunkte in sich: ὅτι ἔστιν, εἰ ἔστιν, τί ἐστιν und διατί oder διότι ἐστίν; aber anders geordnet. Denn Aristotelos setzt das ὅτι ἔστιν gleich als gewiß voraus, mithin empirisch; untersucht dann nur, wie oder was es ist, und zuletzt warum oder wozu, d. i. zu welchem Zweck. Das skeptische εἰ ἔστιν schiebt sich zwar ein zwischen ὅτι und τί, kommt aber nicht weiter zur Untersuchung. Wir setzen nicht die Existenz, sondern die Essenz, d. i. den Begriff zuerst, entwickeln ihn dann, und leiten zuletzt seine Existenz oder sein ὅτι ἔστιν aus

dem Zweck, dem διότι ab. Die Principlehre enthält die Philosophie als Philosophiren wollen, (Φιλία); die Vermittelungslehre das wirkliche Philosophiren im methodischen Progreß, und die Zwecklehre entspricht der Wissenschaft als erfülltem Willen der Weisheit.

b) Hier kommt es zunächst auf die nähere Bestimmung des Vermittelungstheiles an. Dieser kann und muß, als Moment des Ganzen betrachtet, aber auch zugleich als Vorgang für sich ins Auge gefaßt werden. Er enthält den Bereich der Endlichkeit und die Darlegung der Natur des endlich-menschlichen Erkennens; bedenkt man, daß es, indem man sich hiermit beschäftigt, zunächst Aufgabe ist, die Art und Weise des menschlichen Erkennens kennen zu lernen, und daß eben diese endlichen erkennenden Subjecte nicht mit einem Male auf dem absoluten oder höchsten philosophischen Standpunkte stehen, so leuchtet ein, daß man sich in ihre successiv fortrückenden Gesichtspunkte herabsetzen, in ihre Denkweise eingehen und sich somit selbst beschränken, den allumfassenden Gesichtspunkt gleichsam verläugnen und somit das thun müsse, was (aber zu einem andern Zwecke) von Vielen als Voraussetzungslosigkeit vom Anfang der Philosophie gefordert wurde; dort geschah es mit Unrecht, hier geschieht es mit Recht, weil der Zweck nur dieser besondere ist, den Proceß der Erfahrung kennen zu lernen. Steht nun aber einmal so viel fest, daß es für die Bildung der endlichen Vernunftwesen einen Erfahrungsproceß giebt, und daß dieser menschliche Bildungsproceß ein erfahrungsmäßiger, nicht ein mit aprioriſcher Weisheit und Allwissenheit anfangender ist, so ist innerhalb dieses Bereiches der Endlichkeit eine Wechselwirkung und gegenseitige Potenzirung oder fort- und dem Ziele näher schreitende Bildungsweise gefordert, ohne welche sich diese ganze Mittelsphäre ihrem specifischen Character nach aufhöbe. Bliebe man bei dieser Sphäre, welche nur der Schooß des Unendlichen ist, allein stehen, und machte sie selbst zum absolut Ganzen, so müßte aus dieser Empiristik unendliche Verwirrung und Mißverständniß, endlos vergebliches Bemühen, den Hergang zu deuten und zu erklären, entstehen; aber ließe man sich gar

nicht in diese Sphäre ein, versenkte man sich nicht theilnehmend in sie und ihre Denkweise, so könnte man auch nie die wahre Natur der Welt und der Endlichkeit *als solcher*, wie sie in sich für sich ist, ergründen. Es entsteht hieraus eine noch nähere Bestimmtheit der philosophischen Methode, deren psychologische Möglichkeit später noch näher ins Auge zu fassen sein wird.

Nun kommt es freilich wiederum gleich im Voraus darauf an, ob man diesen Bereich der Endlichkeit überhaupt nur als *Schein* oder Realität und objective Wahrheit betrachtet, und ob man dieses oder jenes zu thun habe, darüber entscheidet wiederum nur der Grundbegriff, den man von der Philosophie überhaupt mitbringt. Die Endlichkeit ist und bleibt etwas von dem Unendlichen Hervorgebrachtes; aber ist die Tendenz und der Wille des unendlichen Princips ein auf *Wahrheit* gerichtetes Wollen, nicht auf bloß gnostische Selbstoffenbarung oder Sichselbsterscheinen, d. i. Sichselbstdenken, bezogenes, so muß auch die hervorgebrachte und für uns endliche Wesen daseiende Welt eine Wahrheit und Realität sein, wenn auch nicht die ganze, wofür sie jene mißverständliche Empiristik ansieht. Die wahre Philosophie wird jeden Idealismus und gnostischen Spiritualismus innerhalb dieser Sphäre um so entschiedener als ein Vorurtheil abweisen, je klarer sie selbst gleich vom Anfang die Sphären der Endlichkeit und Unendlichkeit gegen einander zu bestimmen im Stande ist. Giebt es endliche Wesen, so haben sie auch ein bestimmtes endliches Verhältniß zu einander unter sich, außer und unbeschadet ihres Verhältnisses zum Unendlichen, und jenes ist es, was hier zunächst hervorgezogen werden soll. Das Verhältniß zum Unendlichen müssen wir einstweilen bei Seite setzen; zunächst ist nothwendig, das Endliche seiner Natur nach in sich kennen zu lernen; ohne diese Seite der Erkenntniß würden wir auch das Verhältniß zum Unendlichen nicht wahrhaft bestimmen können, zu welchem dann *diese* Erkenntniß wieder synthetisch zurückzubringen sein wird. Noch verstehen wir nicht, *wie* das Endliche aus dem unendlichen und ewigen Principe hervorgegangen ist, ja selbst seine

wahrhafte Realität mag uns immerhin, so lange wir in dieser Sphäre uns beschäftigen, problematisch oder hypothetisch scheinen; die Lösung dieser Fragen bleibt einer spätern Untersuchung vorbehalten; was gefordert wird, ist nur dieß, vor der Hand über diese Fragen noch gar nicht zu entscheiden, sondern sich die Aufgabe so zu stellen: wenn Erfahrung ist, wie muß sie beschaffen sein und welche Bedingungen setzt sie nothwendig voraus? Dieß ist also wesentlich der Standpunkt Kants, und seine berühmte Frage: wie sind synthetische Urtheile a priori möglich? hatte genau genommen dieselbe Bedeutung oder wurde doch auf dieselbe Weise gelöst, nämlich: wie ist Erfahrung möglich? d. h. welches sind, wenn sie ist, die nothwendigen Bedingungen oder Voraussetzungen, die sich analytisch aus dem Begriff derselben deduciren lassen. Der Unterschied ist nur, ob man diese Frage zum Anfang und Princip der Philosophie überhaupt macht und damit implicite anerkennt, daß die ganze Philosophie ein Erfahrungswerk sei, oder ob man, wie hier geschieht, diese Frage sammt dem ganzen Gebiet, worin sie aufgeworfen werden kann, als ein Secundäres betrachtet, zu welchem man von einem bereits gesetzten Princip hingeführt wird.

c) Ueber die Bedeutung dieser ganzen Vermittelungssphäre wird sich sofort das rechte Licht verbreiten, wenn man sie als eine Theorie des erfahrungsmäßigen, endlichen Wissens oder Erkennens betrachtet, eine Theorie, deren allgemeine Grundsätze oder Kategorien zwar a priori aus dem Begriff des philosophischen Princips abgeleitet werden können, aber nicht ihr specieller Inhalt, weil dieser sich aus der realen Wechselwirkung endlicher Subjecte und Objecte ergiebt und nur dadurch gefunden wird, daß wir uns in diese Sphäre selbst hinein versetzen. So ergiebt sich aus dem Begriff des Wissens, welcher hier der Zweckbegriff ist, analytisch einerseits die Voraussetzung des (subjectiv-formalen) Denkens, anderseits der des realen und wirklichen Seins; denn Wissen heißt und ist ein Denken nur, wenn ihm ein vorausgesetztes objectives Sein entspricht, und dieses Sein, sofern es gewußt wird, ist die objective Wahrheit. Nun aber bedarf auch das Denken,

welches Wissen sein will, der Gewißheit, daß es Wissen der Wahrheit und nicht bloß Denken (Imaginiren) ist, oder daß das Sein dem Denken und das Denken dem Sein entspreche (adäquat sei). Da aber das Sein hier kein vom denkenden Subjecte hervorgebrachtes (practisch erzeugtes) ist, sondern ein vorgefundenes, was dem Denken selbständig dualistisch gegenüber steht, so kann die Vermittelung der Gewißheit auch nur in einer Wechselwirkung zweier Selbständiger gegenseitig auf einander bestehen, und dieß ist das, was man unter dem (sinnlichen) Erfahrungsproceß versteht. Das Wissen und die Gewißheit dieser Sphäre beruht also auf der Erfahrung, und keines dieser drei Momente allein kann schlechthin anfangen, sondern sie sind stets und ursprünglich zugleich gesetzt, so daß das Denken nicht qua Denken da sein (von sich wissen) kann ohne reales objectives Sein, und dieses nicht gesetzt und gewußt werden kann ohne Wechselwirkung. Es wird daher nicht befremden, sondern vielmehr als nothwendig erscheinen, wenn in der systematischen Entwickelung dieser Theile aus einem in den andern übergegriffen werden muß, und namentlich die Bestimmungen des materiellen Seins nicht ohne die logischen des Denkens, beide nicht ohne ihre Vereinheit, das (seit Kant) sogenannte Anschauen, ermittelt werden können, wie sich später zeigen wird. Es offenbart sich auch hier wieder die dialectische Natur des Begriffs in der nothwendigen Totalität seiner Momente, nur daß diese sich hier insgesammt auf einen Proceß beziehen und in einen Progreß auslaufen, der keine ruhige abschließende Synthesis gewährt, gleich wie auch diese Sphäre für sich kein Princip, sondern seine Abkunft aus dem absoluten Princip hat. Alle Anfänge und Principiate innerhalb dieses Bereichs sind unmittelbar daseiende, vorhandene, einander gegenseitig gegebene; sie finden einander in der Wirklichkeit vor, und diese ist ihnen tota quanta ihrem Ursprunge nach ein Räthsel, von welchem nur gesagt werden kann: das wissen wir nicht, werden es auch nie erfahren — denn erfahren kann es nie werden. Zugleich erklärt sich auch, daß eine Philosophie, die innerhalb dieses Gebietes ihren Standpunkt faßt und ihren Anfang

nimmt, niemals ein Princip sondern unendlich viele voraussetzen und nur auf die Combination derselben zu formaler Uebereinstimmung bedacht sein, nie aber an eine genetische Entstehungstheorie des Vielen und Mannichfaltigen sich wagen darf.

Dieses empirische Bewußtsein nimmt aber — wenn man die Erscheinungen auf ihre schlechthin allgemeinsten Unterschiede reducirt — zweierlei als Thatsachen aus der Erfahrung auf: das Sein in Gestalt des unmittelbaren Daseins, und das Werden, und weil das Sein eben nur als unmittelbares Dasein ergriffen worden, muß dieses wieder vermittelt, d. i. in seinem Werden aufgezeigt werden, für welches Werden aber selbst immer wieder nur ein unmittelbares Dasein vorausgegeben ist, so daß das Vermitteln hier nur ein Abwechseln von ruhigem Dasein in einer bestimmten Gestalt, und dem gestaltlosen Durcheinandergähren des Werdens oder Verwandlungsacte ist, und somit drei unterscheidbare Momente des Vermittelungsprocesses hervortreten: das Dasein, das Werden und der Wechsel (das Anderswerden, die Veränderung, schlechte Synthesis) dieser beiden. Das Dasein bezieht sich nur auf eine bestimmte Gestalt, diese verschwindet durch das Werden, das (Anders-) Werden ist also die Negation jenes Daseins, und hat selbst wieder seinen Terminus oder sein Negirtwerden an und mit dem Eintritt einer andern Gestalt, die an der Stelle der ersten zum Dasein kommt, aber nur um durch ein neues Werden gleichfalls negirt zu werden, so daß der ganze Vorgang in einem fortlaufenden Poniren und Negiren, Abwechseln von Dasein und Werden, somit allerdings nicht in Nichts, aber in fortwährendem Enden, Entstehen-Vergehen und Vergehen-Entstehen besteht, was eben die Kategorie der Endlichkeit ist.

Damit ist jedoch, wie wir uns erinnern, nur der Bereich der Vermittelung angefüllt, die Vermittelung aber war selbst nur Moment des absoluten Ganzen. Ihr zuvor mußte gesetzt sein das Princip, und ihr zum Ende der Zweck. Das Vermitteln ging zwischen beiden und durch beides vor sich. Das Aufgehoben- oder Negirtwerden, welches im Vermitteln vorkommt, bezieht sich daher auch nicht auf das Princip, sondern

nur auf eine bestimmte Gestalt desselben; die Natur solcher Gestalten wurde durch die Kategorie des Daseins bezeichnet, damit also zugleich von dem unaufheblichen Sein des Princips unterschieden. Suchen wir endlich auch für den Zweck eine allgemeine formale Bezeichnung, so wird dieß ein Wort sein müssen, welches jenes Sein und diesen im Innern des Seienden verlaufenden Proceß zugleich ausdrückt, und dafür bietet unsre Sprache das bezeichnende Wort: Wesen dar. Wesen ist Substantiv und Infinitiv (Zeitwort) zugleich; Sein, Werden und Wesen constituiren das deutsche Grundzeitwort oder verbum substantivum, und namentlich entspricht das Wesen, richtig aufgefaßt, ganz der geforderten Einheit von Sein und Werden. Die Formen also, in welchen die dem philosophischen Princip, Vermitteln und Zweck entsprechende Objectivität, oder deren Inhalt und Gegenstand überhaupt und unmittelbar auftritt, sind: 1) Sein, 2) A. Dasein, B. Werden, C. Wechsel, und 3) Wesen. Dabei ist jedoch zu bemerken, daß dieß hier ganz allgemeine, formale, auf keinen bestimmten, sondern auf allen möglichen Inhalt bezogene Zeichen sind, mithin von dem Sein des denkenden Subjects wie von dem der Materie, vom Dasein eines Gedankens, wie einer physischen Qualität u. s. w. in gleicher Weise gesagt werden können; sie verstatten einen Gebrauch, wie die Zahlzeichen eine Anwendung auf unbenannte Größen. Sobald jedoch das Sein auf bestimmte Weise dem Denken, die Realität der Idealität, gegenüber gestellt wird, erhält es erst einen Inhalt oder bestimmte objective Bedeutung, und dann consequenter Weise auch das Dasein, Werden, Wesen u. s. w., wie sich später ergeben wird.

2.

Methode der Inhaltsbestimmung.

a) Von hier aus läßt sich wiederum ein Blick auf die Methode werfen, für welche aus der vorstehenden Diäresis des Inhalts eine nähere und speciellere Bestimmung resultirt; sie

ist mit diesem Inhalte schon gesetzt und braucht nur als Art und Weise der Setzung abstrahirt zu werden mittels der Reflexion darauf und der Vergleichung mit andern Methoden, namentlich mit der verwandten Hegelschen. Im Allgemeinen lehrt dieselbe, alles und jedes, was als Problem vorliegt, auf seinen Zweck hin anzusehen; sodann daß die Entwickelung oder Vermittelung als ein Proceß, nicht bloß als ein daseiendes Mittelding betrachtet, und in ihre Stadien oder Gestalten auseinandergesetzt, endlich, daß diesem allen voran ein adiakritisches Sein zu Grunde gelegt werde, welches als das Positive durch alle Krisen und Veränderungen hindurch dauert. Sie ist auf den natürlichen Verlauf der Sache und das Verhalten des denkenden Anschauens gegründet; denn alles, was in und vor unserm Bewußtsein auftritt, ist oder erscheint zuerst in einer, beim ersten Anblick noch nicht geprüften und zergliederten Gestalt; diese nun bleibt nicht, wie sie ist, sie wird durch die Unterscheidung geändert oder ändert sich selbst (das Dasein), die Sache tritt in veränderter Gestalt hervor, und zwischen diesen Formen, die wir in der Betrachtung fixiren oder die sich vielleicht auch objectiv momentan erhalten, liegt ein Uebergang (das Werden); so daß eine Reihe von mehr oder weniger Veränderungen (Wechsel) unterschieden werden kann; dennoch betrifft dieser Formwechsel nicht das Seiende, an oder in welchem und durch welches er vergeht (das Wesen) selbst, so daß die Wesen wechselten und successiv andere aufträten, sondern jene verschiedenen Formen werden auf dieses als die Einheit bezogen, sonst hätten wir überhaupt nicht mit einem Begriff zu thun, sondern gingen εἰς ἄλλο γένος über und zwar unvermerkt, gedankenlos, so daß nicht mehr ein und dasselbe Object sich, sondern nur wir uns oder unsere subjective Anschauung sich verändert hätte, und der Wechsel bloß eine subjectiv-formale gedächtnißmäßige Zusammenfassung verschiedener Zustände unserer selbst wäre, nicht aber die Bedeutung einer objectiven Erkenntniß hätte.

Von der Hegelschen Methode unterscheidet sich diese dadurch, daß jene, von unserm Standpunkt aus angesehen, überhaupt

nur Formen vorführt, und das Formen oder Sich-umgestalten, den Proceß selbst, als das Ganze darstellt. Hegel setzt zuerst das Sein, was jedoch nur die Bedeutung unseres Daseins hat, denn es verschwindet, und kehrt aus dem Verschwundensein wieder; zwischenein schiebt sich die Negation, welche eben dieß Verschwinden ist, so daß das Ganze nur diese Reihe endlicher Bestimmungen ist, und der Progreß an die Stelle des Zwecks tritt, zu welchem er (unserer Ansicht nach) führen sollte, aber, weil er nach Hegel selbst der Zweck ist, sich endlos aus sich selbst erneut, in seinen Anfang umbiegt und als Proceß dargestellt, dadurch aber als das Ganze oder absolut gesetzt werden soll, was, unserer Meinung nach, nichts hilft, ihn doch nicht absolut macht, sondern nur den richtigen Sinn verdirbt, den der Progreß als solcher hat, wenn er Fortschritt zu einem Zweck und Vermittelungsglied, Endliches, ist, nicht aber wenn er selbst zum Unendlichen erhöht und zum progressus in infinitum, d. i. end- und zwecklos, gemacht wird, was schon Aristoteles als widersinnig bezeichnete, dem aber, wie gesagt, dadurch nicht gesteuert wird, daß man ihn in seinen Anfang umbiegt und nun als Proceß für die unendliche Formthätigkeit selbst erklärt. Bei Hegel findet sich, unserer Ansicht nach, als drittes synthetisches Glied nicht die wahrhaft objectiv concrete Synthesis, sondern nur der Wechsel, und das Täuschende dabei liegt darin, daß der Wechsel objectiv Verwechselung subjectiv ist, subjective Verwechselung aber von etwas objectiv und an sich Verschiedenem ist schlechte Identificirung; daher die Erscheinung, daß gerade das Identische sich ausschließt, nämlich objectiv, während es subjectiv dasselbige ist. Diese Dialectik aber für sich allein entbehrt noch der objectiven Wahrheit. Wir vermissen daher in dieser Hegelschen Grundanschauung sowohl das Positive, was wir Princip, als auch das Abschließende, was wir Zweck und Wesen genannt haben, und finden nur die Vermittelung mit ihren Momenten; wir schließen darum die Hegelsche Methode nicht aus, sondern ein, setzen sie aber zu einem Momente der ganzen Methode, und zwar zu dem, welches dem Verlauf der Endlichkeit entspricht, herab.

b) Ist damit in jener Methode eine objective Wahrheit, wenn auch nicht die ganze, anerkannt, das objective Sein aber, das im Wandel ruhige, das Wesen, welches als Umfang den endlichen Wechsel als Inhalt in sich birgt und vorgehen läßt, vermißt worden, so haftet in gewissem Sinne der entgegengesetzte Mangel und der entgegengesetzte Vorzug der gewöhnlichen formal-logischen Methode an. Von dieser wird das umfangende Wesen, (die substantielle Einheit des Begriffs) nicht objectiv sondern nur subjectiv gesetzt; die einzelnen Momente der Erscheinung oder der Inhalt der Anschauung ermangelt so in sich selbst des substantiellen Zusammenhangs, er erfüllt nur das Gefäß unseres geistigen Auges, das ihn aufnimmt; streng genommen kann man damit nur zu dem Humeschen Satz kommen, daß nicht in den Erscheinungen ein Causalzusammenhang liegt, sondern nur in uns ein Beieinander- und Zugleichsein der Erscheinungen eintritt, welches den Objecten an sich ganz zufällig ist; wodurch man in das Gleis der Kantischen Vorstellung von subjectiven Verstandesformen geleitet wird. Haben nun die Erscheinungen oder erscheinenden Objecte an sich keine objective Verbundenheit, Abhängigkeit und Bedingtheit unter sich, liegt ihnen nichts Allgemeines, Substanzielles zu Grunde, so werden sie dadurch selbst zu vereinzelten Existenzen, verhalten sich selbständig, wie Atome, und ihre Objectivität wird mit ihrer Realität für gleichbedeutend gesetzt, d. h. es gilt etwas deswegen, weil es nicht bloß ein subjectiver Schein, sondern objectiv wirklich ist, auch für selbständig, einzeln, an und für sich seiend, in der Weise, wie dieß bei Herbart der Fall ist. Das zufällig in uns Zusammensein wird dann als Form des Zusammenseins der Realen wieder objectivirt, aber weder hier noch dort ein reales auf einander Wirken gestattet, sondern auf beiden Seiten nur der Schein desselben hervorgebracht. Vor der formal-logischen Anschauung stehen, weil sie Empirie voraussetzt, die gegebenen Objecte in ihren gegebenen Formen und Verbindungen fest; der combinatorische Verstand läßt sich diese Formen zugleich mit dem Inhalt geben, producirt nichts primitiv. Er unterscheidet und analysirt zwar den Inhalt in möglichst einfache

Bestandtheile, so weit er damit kömmt, gleich dem Chemiker; er decomponirt und componirt diese mosaikartig nach Mustern, aber diese sind eben jene gleichfalls in der Erfahrung gegebenen Gruppenbilder, die hierbei als Zweckbestimmungen vorschweben, wie dieß denn namentlich Hegel vielfältig nachgewiesen hat und hier nicht wiederholt zu werden braucht. Nun sind wir zwar keineswegs geneigt, in die geringschätzige Meinung einzustimmen, welche diese Logik in neuerer Zeit fast ganz bei Seite geschoben hat; schon die Verletzung ihres Princips, des Satzes vom contradictorischen Widerspruch, hat sich schwer gerächt und muß, wie man aus Aristotelos lernen kann, nothwendig zur Sophistik führen. Allein dessenungeachtet ist sie so, wie sie ist, unzulänglich für die objective Erkenntniß der Wahrheit, da sie in keiner Weise productiv, sondern nur hinter dem Gedankenact herkommend, kritisch, negativ ist, d. h. nur eine übereilt und fehlerhaft getroffene Combination als unmöglich wieder aufheben kann. Das eigentlich Genetische, der Act der Determination und Besonderung selbst, liegt in einer Diäresis, die noch nicht Eintheilung oder Zertheilung (negatives Abstoßen) sondern vorerst eine Spannung, so zu sagen Ausdehnung ist. Dieses, das Ausdehnen und das Ausgedehnte ist es, was die logische Anschauung sich nicht objectiviren kann; sie erblickt immer nur das Leere zwischen dem Positiven, und ihre Beziehungen sind nur Verhältnisse. Daher die Logik, sobald sie auf Metaphysik angewendet, und — was freilich selten geschehen ist — mit strenger Consequenz durchgeführt wird, zum Atomismus oder Monadismus, überhaupt zur Negation aller Materie führen muß. Hier ist indeß die widersprechende Vorstellung des Leeren und doch Ausgedehnten und bei der Unmöglichkeit eines vinculum substantiale auch der Attraction, mithin primitiv die Zufälligkeit, secundär die mechanische Nothwendigkeit aller Bewegung, die immer nur „ein Geschehen" ist, ihre eigne Kritik. Wenn nun dort im absoluten Processualismus der Mangel einer wahrhaften Vermittelung in die Negation alles monadischen Seins ausschlägt, so führt derselbe Grund hier das Entgegengesetzte herbei: die Negation aller objectiven Wahrheit des

Werdens. Wenn auch das logische Denken bei sich selbst einen Begriff analysirt und dadurch nach Subject und Prädicat determinirt, so behält es doch diese seine in der That productive Function so zu sagen für sich, und wagt nicht, dieselbe als Vorgang objectiv anzunehmen, sondern da sollen die Unterschiede gleich als selbständige in und mit einander da gewesen, und nur vom Denken erkannt worden sein, so, daß das Entstehen, welches im Erkennen vorhanden ist, nicht im Object vorhanden gewesen sei. Veränderung, Wachsthum u. s. w. sind freilich objective Erscheinungen, die sich aufdrängen, aber sobald es zur Erklärung derselben kommt, geschieht es doch nur in obiger Weise der Composition schon an sich fertiger Bestandtheile.

c) Daß auch die formal-logische Methode für sich allein nicht zur Lösung metaphysischer Probleme ausreiche, kann in neuerer Zeit für allgemein anerkannt gelten, da selbst Herbart, der letzte und tapferste unter ihren Vertheidigern, sich außerdem gewisse anderweite methodische Hülfsmittel bereitet hat. Auch leuchtet ein, daß die nur negative Kritik, worin das Wesen derselben besteht, von einem positiven Streben nach einem Ziele hin beseelt sein muß, wenn es sich nur überhaupt von Endlichem zu Endlichem fortgetrieben und zu einem Werke der Synthesis bewogen finden soll. Diese Synthesis aber fällt schon über die Grenze der eigentlich analytisch-kritischen Logik hinaus, oder aber, sie geht ihr voran, und um dieses positive Moment der Gesammtmethode ist es zu thun. Sind überhaupt erst Setzungen und Synthesen geschehen, so ist es wohl Zeit dieselben zu beleuchten und die Verbindungen der Glieder kritisch zu prüfen, aber ein einzelnes endliches Glied für sich allein giebt keinen Anlaß zu positiven Synthesen mit andern einzelnen Gliedern, sondern nur unter Mitwirkung eines im Sinne des Philosophen vorhandenen Problems oder Zweckbegriffs, und wenn es auch nur wie bei Kant unter der Form der Möglichkeit eines Erfahrungssystems überhaupt, oder wie bei Herbart unter der, den vorhandenen Schein zu erklären, ausgesprochen würde. Im Wesentlichen kommen beide Ausdrücke auf dasselbe hinaus, wohin auch, nur entschiedener, wie uns

dünkt, und umfassender die von uns gewählte Formel: Wissen der Wahrheit sein zu wollen, verweist. Können wir nun aus diesen Gründen überhaupt keine Methode als die volle und ganze anerkennen, die bloß vom Einzelnen Regel und Impuls nehmend, zu Einzelnen fortschreitet, um so im nie endenden Gebiet der Erfahrung Sandkorn für Sandkorn aufhebend das Ganze zum Bau für Ewigkeiten zu vollenden, sondern fordern wir als grundwesentlichste Bedingung der philosophischen Speculation die immer und ungetrübt gegenwärtige Umschau auf das Ganze, das systematische Bewußtsein, indem nur mit und durch dieses jedwedes Besondere und Einzelne im Schooße des Ganzen an seine rechte Stelle gesetzt und gerade so gestaltet werden kann, wie es sich gestalten soll — gleichwie auch der Lebensorganismus unserer Erdengeschöpfe sich bis ins Kleinste herab modificiren würde, wenn irgend etwas in der weiten kosmischen Fügung der Weltkörper eine dauernde Veränderung erführe — so ist damit eine Forderung an die Methode der Philosophie gemacht, die auf den ersten Anblick in der That an die Unmöglichkeit zu grenzen scheint. Und dennoch muß es dabei bleiben, daß entweder die wahre und eigentliche Methode der Philosophie und mithin diese selbst in das Reich der Unmöglichkeiten gehört, oder daß sie kühn auf dieser Forderung zu beharren, und demgemäß den Entwurf ihres Systems anzulegen hat. Liegt die kleine Kritik über Mögliches und Unmögliches in der Construction der kleinen Gruppen und endlichen Theilganzen, so liegt die höhere und höchste Kritik in der absoluten Totalität. Und wie das systematische Bewußtsein einerseits die Kritik der teleologischen Urtheilskraft enthält, so bietet anderseits eine diesem Bewußtsein entsprechende objective Weltwirklichkeit einen so zu sagen immer beherrschten und seinen Inhalt doch relativ gewähren lassenden Spielraum dar. Man will Nothwendigkeit zur Bewährung der Gewißheit, aber man will in eben demselben System einer durchgängig gebunden sein sollenden Nothwendigkeit zugleich auch Freiheit, ja man räumt im Einzelnen sogar dem Zufall eine untergeordnete Stelle ein; wie soll nun dieses Ganze, um beiden Ansprüchen zu genügen, beschaffen, wie die Allbeziehung

von Allem auf einander gegenseitig zu denken sein? Nur die universelle Grundanschauung des Zwecks gewährt dieses zugleich bestimmte und zugleich auch hinreichend flüssige Element eines sich nicht zufällig und grundlos, anderseits doch auch mit relativer Willkühr sich Bewegens und Gestaltens, und die Möglichkeit auch solcher ephemeren Wirklichkeiten, die obgleich abnorm, doch nicht hinwegzuläugnen, und obgleich wirklich, doch nicht als nothwendig zu rechtfertigen sind, wird begreiflich.

Die formal-logische Methode und jedwedes auf sie wesentlich gegründete System muß uns daher für eben so einseitig gelten, wie jene Hegelsche; denn die logische hat zwar das Moment der Selbständigkeit oder des Seins, aber sie dehnt dasselbe auf alle einzelne Bestandtheile aus und verselbständigt diese dergestalt, daß ihr darüber der substantielle Zusammenhang, nicht zwar „das geistige Band", wenn man darunter eine subjective Zusammenfassung im Vorstellen versteht, wohl aber das materielle vinculum substantiale entgeht, auf welches es hier gerade ankommt. Der Hegelsche objective Proceß besitzt nun zwar diesen Vorzug, aber ihm entgeht dafür wieder die Selbständigkeit und Ruhe des objectiven Seins, weil eben objectiv nichts als ein ruheloses Vermitteln vorhanden ist. Daß Hegel über diesen Mangel, den seine Methode so, wie sie von ihm ausgesprochen und — doch nicht ohne glückliche Inconsequenzen — geübt worden ist, hinausgestrebt, und allerdings immer ein positives Sein im Grunde zu belassen gestrebt habe, daß also seine Meinung weiter gegangen sei als seine Kunst, soll nicht in Abrede gestellt werden; es ergiebt sich vorzüglich daraus, daß man das Negiren als Aufheben, dieses Aufheben aber im doppelten Sinne nehmen soll, als tollere zugleich und conservare; aber es ist ein schlimmes Ding, wenn man sich über einen so entscheidenden Punkt mit der Doppelsinnigkeit eines Wortes belehrt findet; gerade dieß deutet an, daß die Methode an diesem Punkte einer bestimmteren Entwickelung fähig und bedürftig ist. Weil Hegel kein identisches positives Wesen zum Grunde liegen läßt, kann auch der Wechsel der Erscheinungen von keinem solchen in sich zurückgenommen werden; von dem,

was verschwindet aber doch im Wesen conservirt sein soll, heißt es nur: es kehrt in sein „Ansich" oder in „Idealität" zurück; allein was heißt diese Idealität und dieses Ansich? Dieß ist eine Frage, auf die wir im systematischen Zusammenhange weiter unten zurückkommen müssen.

3.

Das systematische Bewußtsein.

a) Wenden wir uns nun zum Rückblick auf dasjenige, wovon die so eben besprochene methodische Form abstrahirt wurde, und nehmen es mit dieser wieder zum entwickelteren Ganzen zusammen, so zeigt sich uns das Schema der Wissenschaftslehre um einen Schritt weiter bestimmt, so daß die Definition, mit der wir in diese Betrachtung eintraten, nunmehr zur Disposition des Systems sich gegliedert hat, die Methode aber, bezogen auf diese Disposition des Ganzen und in ihr mit steter Umsicht auf das Ganze sich bewegend, als das systematische Bewußtsein hervortritt.

1. Die Principlehre enthält das organische Princip der Philosophie in seinen Grundzügen dergestalt in sich bestimmt, daß die Philosophie als Wissenschaft oder System ihren Grundzügen nach in ihm vorgezeichnet ist und das philosophirende Bewußtsein sich im Laufe der Entwickelung stets an ihm orientirt und bestimmt findet. Die Principlehre vertritt die Stelle der sonst schon unter verschiedenen Namen und Gestalten geforderten Fundamentalphilosophie; sie ist aber selbst integrirender Theil des Systems, weil das Princip dem Entwickelungsproceß immanent sein und auch der vollendeten Organisation als lebendiger Einheitspunkt immanent bleiben muß. Sie geht also nicht dem System auf irgend eine Weise vorher oder ist bloße Basis, todtes äußerliches Substrat desselben; auch ist sie nicht eine besondere Seite des Systems oder eine bestimmte philosophische Disciplin, die etwa als Logik oder Dialectik zuerst fertig gemacht

würde, um dann die realen Theile, die Natur- und Geistesphilosophie, darauf zu gründen, sondern sie ist alles dieses zugleich in Keimgestalt; denn es läßt sich keine einzelne Seite, kein Moment der Philosophie abstrat für sich und ohne die dialectische Beziehung auf ihre andern ausbilden und fertig machen, sondern sie bildet sich in innerer Selbstbewegung aller ihrer Momente aus dem Ganzen und ist das Ganze gleich im Anfang ungetheilt, nur in primärer Gestalt aber wesentlich in sich bestimmt.

2. Diese substantielle Einheit, an und für sich unaufgelöst und ungebrochen, wird nun ferner im Vermittelungstheile zum Princip einer in ihrem Schooße sich entwickelnden Mannichfaltigkeit oder des Reichs der Endlichkeiten, die als ihr besonderer Inhalt sich unter sich gegenseitig scheiden, wechselwirken, und vom Unendlichen getragen, jedes seiner particularen Natur nach sich entwickeln; eine Weise der Entwickelung, die von der des Princips insofern wesentlich verschieden ist, als keines dieser Theilganzen die Bedingungen seiner Entwickelung lediglich in sich allein hat, sondern nur in seiner Bezogenheit auf coexistentielles Anderes und auf das Ganze in Bewegung geräth und die Mittel seiner relativen Vollendung findet. Versenkt sich das philosophische Bewußtsein in die besondern Naturen dieser Principiate oder Theilganzen, so wird jedes derselben innerhalb seiner sich frei erscheinen, in dem Sinne, wie der Determinismus die Freiheit nur als immanente Nothwendigkeit, aber als die der eignen Natur, faßt, während doch für das allüberschauende Gesammtbewußtsein diese Determination als prästabilirte Wesenschranke sich offenbart. Das philosophirende Bewußtsein hat hier die doppelte Function des Reflectirens, sich gleichzeitig in die Sondernaturen dieser Theile zu versenken und auch über ihnen zu schweben, was den Gegensatz des später so zu nennenden historischen und systematischen, oder empirischen und (rein) philosophischen Bewußtseins in ihm selber ausmacht, und das specifische Talent der Speculation ist. In dieser Sonderung zerfällt nun der dem philosophischen Bewußtsein objective Inhalt in die Gebiete:

a) (entsprechend des Kategorie der Daseins) des objectiven Seins an sich, d. i. der materiellen Welt oder des Kosmos — Kosmologie oder Ontologie im engern Sinne, d. h. in der Beschränkung auf die Natur des an und in sich selbst objectiv oder außer sich Seins, der materiellen Natur als solcher;

b) (entsprechend dem Werden) in die Lehre vom Denken (Logik) in formaler Bedeutung, welches als Krisis in die Mitte gestellt ist zwischen das materiell-äußerliche Sein, und

c) das erkennende Subject, welches, an sich eine Synthesis von (seelischer) Realität und (denkender) Thätigkeit, in seiner Bezogenheit auf die materiale Natur und die Welt der vielen (menschlichen) Subjecte, den Proceß des empirischen Erkennens und den Progreß der Bildung vollzieht, so daß dieses Gebiet (entsprechend dem Wechsel und der Wechselwirkung) die Grundkategorien der Erfahrung (die sogenannten Modalkategorien) und die Gesetze der Phänomenologie des endlichen Geistes oder der Psychologie enthält. — Die Grundkategorien der speculativen Physik, Logik und Erkenntnißtheorie werden also diesen Vermittelungstheil ausfüllen.

3. All dieser Inhalt aber dirimirt sich in seine Gegensätze nur unter und für das überschauende Bewußtsein des Princips und könnte in keinem der auf sich selbst beschränkten Principiate universell vorhanden sein; das principielle Bewußtsein also, mit diesem endlich mannichfaltigen Inhalte zusammen als einer vollendeten (concreten) Einheit ist das Dritte: die Ideenlehre nach ihrem Inhalte, oder die Teleologie nach ihrer Form benannt. Sie enthält den höchsten universellen Gesichts- oder Standpunkt (specula), von welchem aus einem vollendeten Bewußtsein die Welt und es sich selber erscheint; das göttliche Bewußtsein, wie es mitwissend in sich das menschliche spiegelt und das menschliche als Spiegel oder Reflex des göttlichen *κατὰ τὸ δυνατόν*.

b) Dieß ist nun das systematische Netz, in dessen linearen Bestimmungen sich das Philosophiren bewegt, an jeder Stelle, wo es verweilt, sich orientirt und, mit dem Ausbau des Einzelnen

beschäftigt, stets die Verhältnisse des Ganzen sich präsent erhält. Ohne einen solchen Grundriß würde das Denken umherschweifen und nur zufällig von Einem auf das Andere gerathen, nicht aber in seinem Denkwerke den Gang des realen Werdens gehen, und wenn es ihm auch glücklich gelänge, die Welt in ein System zusammenzubringen, so würde es doch die Art und Weise der Weltschöpfung nicht nachgeahmt, methodisch abgebildet und erkennbar gemacht haben; diese Art und Weise des Werdens aber ist gerade die Hauptsache. Wenn es dem Philosophiren gelänge die Welt zufällig aus vorhandenen Bestandstücken zusammenzusetzen, und wenn auf diese Weise subjectiv das Räthsel der Welt gelöst werden könnte, so zeigte sich keine logische Nothwendigkeit, es auf eine andere bewußtvoll schaffende Weise zu lösen; wenn die Welt im Denken zufällig entstehen kann wie durch einen Zusammenstoß epicurischer Atome, warum sollte sie nicht auch objectiv realiter so entstanden sein, und woher nimmt man dann den apodictisch negativen Beweis der Unmöglichkeit eines derartigen Ursprungs? Man kann wahrhaft nicht anders zur Erkenntniß der Wahrheit gelangen, als wie sie selbst zur Existenz geworden ist, oder mit andern Worten: das prius der Erkenntniß nach (τὸ πρότερον πρὸς ἡμᾶς) muß auch das prius an sich (τὸ φύσει πρότερον) sein und als solches in der Wissenschaft auftreten, wie Hegel dieß sehr bestimmt gefordert hat, während alle empiristischen Systeme mit Aristoteles erst das fertiggewordene, als das für uns in der Anschauung Erste, unmittelbar aufnehmen, von da aus retrograd den Weg zum an sich gewesenen prius einschlagen, um endlich, diesen Weg willkührlich umkehrend, diesen umgekehrten Proceß als den wahren stehen zu lassen. Es ist aber weder dieser allein noch jener allein; überhaupt nicht geradlinigt von einem Endpunkte zum andern zu gehen, sondern die Bewegung ist eine Systole und Diastole beider zugleich, ein Zusammenwirken des Ganzen zu immer reicherer Selbsterfüllung der Mitte. Das zu Grunde gelegte Ganze ist anfangs ein an Inhalt armeres als zuletzt, eine nur schematisirte Anlage, aber doch hinlänglich, den Bewegungsproceß hervorzurufen und zu regeln; Schema und Bewegung

verhalten sich wie Dasein und Werden, und das sich erfüllende Ganze wie das Wesen. Das Philosophiren selbst besteht also in der geregelten Bewegung des Denkens innerhalb eines Grundschemas, welches als allgemeine (skizzenhafte) Weltanschauung demselben gewisse Haltpunkte darbietet, die, einmal gesetzt, nicht durch willkührliche Widersprüche aufgehoben, sondern durch das Denken mit immer reicherem Inhalte erfüllt werden sollen, so daß in der That nicht ein tollere, sondern conservare des einmal richtig Gesetzten stattfindet. Dieser Inhalt wird nicht einseitig von einem Punkte aus construirt, sondern mit steter Beziehung auf das Ganze, d. i. den Endzweck, so daß es stets der Totalzusammenhang ist, welcher alles Besondere und Einzelne bestimmt. Diese Besonnenheit und Umsicht ist es, was als systematisches Bewußtsein die eigenthümliche Kunst der Speculation ausmacht, und in ihr liegt die regelrichtige Genesis und die positive Beweisführung zugleich; eine andere giebt es nicht als diese Consequenz des genetischen Verfahrens, welches vorher fahren muß, wenn ihm, falls es sich verfahren hätte, ein negatives nachtreten soll, welches negative aber nur aufheben, nicht selbst produciren kann.

Das systematische Bewußtsein gleicht dem Schachspieler, dem immer zweierlei zugleich gegenwärtig sein muß, der Plan seines Spiels und die Regeln der einzelnen Züge oder Bewegungsweisen, die jedwedem Steine seiner particularen Natur nach erlaubt sind. Diese sind das nicht zu Verletzende, die negativen Bedingungen des Spiels; aber daß sich überhaupt dieser oder jener Einzelne bewege, wie und in welcher Richtung unter mehreren möglichen zuerst, das macht der Plan oder die Absicht des Ganzen, d. h. es hängt von dem Zweck des ganzen Spieles ab. In gleicher Weise entwirft der zeichnende Künstler zuerst die skizzenhaften Grundlinien, wodurch das Werk in seine Hauptpartieen getheilt und geordnet wird; diese Linien werden eine nach der Lage der andern successiv bis ins Besondere hin, und nicht eher das Detail des Einzelnen ausgeführt, als bis das Ganze in fortgeschrittener Bestimmtheit projicirt ist.

Daß der Principtheil im dargestellten System äußerlich einen unverhältnißmäßig kleineren Raum einnehmen werde, als der Vermittelungstheil, und daß solchergestalt keine Größensymmetrie der drei Theile des Systems stattfinden werde, ist natürlich; denn gerade was jenem ersten an extensiver Größe abgeht, trägt er in sich an intensiver, und überhaupt ist an diese Auffassung der Wissenschaft nicht der Maaßstab eines Gebäudes oder Systems im eigentlichen Wortverstande zu legen, sondern die Analogie eines Organismus, bei welchem die Samengestalt oder, wenn man will, der Kopf auch nicht das Größte, obschon das Wichtigste ist.

c) Es könnte auffallen und zum Vorwurf gemacht werden, daß in dem Vermittelungstheile des Systems eine Zertheilung der Hauptpartieen in bestimmte Gebiete eintritt, innerhalb welcher dann auch die Methode sich gleichfalls in ihre Momente spalten müßte, so daß sie in der Ontologie nur als Anschauung, in der Logik nur als formales Denken, und in der Erkenntnißtheorie als psychologische Reflexion vorhanden wäre. Diese Bemerkung ist in gewisser Weise gegründet, aber man bedenke, was hier eben die Aufgabe ist, nämlich die, die Natur jener ontologischen Bewegung, die des formalen Denkens und die des psychologischen Erkennens zu erforschen, wie sie innerhalb der Wirklichkeit und in endlichen Wesen für diese selbst stattfindet. Wenn es dadurch deutlicher wird, so kann man sagen, es sei das Mitwissen Gottes um das Sein und Wissen der endlichen Geschöpfe; soll dieses Mitwissen ein wahres sein, so muß es wissen, wie endlichen Wesen in ihrer Beschränktheit zu Muthe und zu Sinne ist; m. a. W. das speculative Denken muß sich in die Standpunkte des Endlichen zu versenken wissen, ohne darum und während dessen seinen eignen zu verlieren. Etwas ganz Analoges findet innerhalb der Menschheit zwischen den verschiedenen Culturstufen, und speciell zwischen den relativ höheren Principien der nach einander auftretenden Systeme statt. Der spätere höhere Standpunkt faßt die früheren sammt ihrem Inhalt in sich unter sich, indem er zugleich über ihnen ist. Nennen wir nun das umfassende höhere Bewußtsein das systematische und

verstehen darunter die ganze Denk- und Anschauungsweise einer Gegenwart, so sind die früheren Standpunkte diesem systematischen Bewußtsein objective und vergangene, d. i. historische. Um die Denkart oder den Genius eines vergangenen Zeitalters, Volkes, individuellen Characters ganz zu durchschauen, muß man sich auf diese historischen Standpunkte herablassen, wie man sagt, in die Zeit versetzen oder objectiv denken. Dann wird man auch zugleich inne werden, daß dieses Insich-für sich sein und Nichtswissen von höheren Aussichten und Forderungen zugleich eine determinirte Freiheit in sich, ein Unangefochtensein von höheren Bedürfnissen und Ahnungen, mithin eine an sich relative, für die darin seienden Subjecte aber eine totale Ganzheit und Abgeschlossenheit ist, in welcher sie doch anderseits zugleich wie verzaubert sind, und in sich selbst der Mittel sowohl als der Veranlassung entbehren, über sich selbst hinaus zu streben und zu steigen. Dieß ist, psychologisch betrachtet, die Natur der ὅροι, daß jedwedes Geschlecht in sich für sich selbst ganz und sich genügend sein kann, während es doch für ein universelles Bewußtsein und in Wahrheit nur ein beschränktes ist. An sich ist dieß die Fähigkeit des Denkens zu abstrahiren, eine Willkühr, die von allem außer von sich selbst sich zurückziehen, und darum alle Objecte ihrer eignen beschränkten Natur nach erkennen kann. Diese Willkühr ist aber zugleich an eine Nothwendigkeit gebunden, nämlich an die, das concret Höhere denkend das Einfachere als Grundlage und Voraussetzung mit denken zu müssen; denn man kann wohl das Niedere ohne das Höhere, nicht aber dieses ohne jenes denken. Diese Nothwendigkeit, als die Natur des logischen Denkens selbst, wird uns in der Folge höchst wichtig werden.

Hieraus ergiebt sich, daß es eine unrichtige, der innern Geschichte selbst nicht entsprechende Vorstellung von der Geschichte ist, wenn man im jedesmaligen Bewußtsein der Völker eine Nothwendigkeit und zugleich die Mittel dazu sucht, über ihre eigne Weltanschauung hinaus zu streben; vielmehr werden sie nur darum alt und vergehen, weil sie sich dämonisch in ihrem Kreise drehen. Wie ein neueres, höheres Princip in das Bewußtsein

der Menschheit eingesenkt werde, ist eines der schwersten Probleme, welches die Philosophie überhaupt zu lösen hat; hier können wir noch nicht auf dasselbe eingehen, sondern erkennen nur so viel, daß es, mit Aristotelos zu sprechen: θύραθεν, d. i. aus dem Ganzen oder Absoluten herein kommen, nicht aber durch eine Combination der endlichen Bedingungen unter sich — es sei denn zufällig vernunftloser Weise — entstehen kann. Ist nun aber jedwedes actuelle Bewußtsein in seine Denkweise oder Kategorie eingeschlossen, so fragt sich, wie überhaupt eines von dem Dasein (Existentia) des andern wissen und die innere Natur desselben, das Wesen (essentia), durchschauen könne. Dieses beides ist zu unterscheiden. Was die Existenz anlangt, so ist unter endlichen Wesen dafür nur der Weg der sinnlichen Erfahrung möglich, dieser aber auch gegeben und ein wahrhafter nicht bloß täuschender — was zu beweisen ist und bewiesen werden kann. Die Erkenntniß der Essentia aber, als allgemeiner, abgesehen in welchen und wie vielen Exemplaren eine Gattung existirt, ist eine durch immanente Thätigkeit jedes Einzelnen in sich zu erreichende, und dabei nur dieß festzuhalten, daß die höheren Gattungen, weil sie die niederen als ihren Inhalt mit in sich enthalten (concreter sind als diese), die niederen erkennen können, nicht aber umgekehrt die niederen die höheren — daher wir a priori von der niedrigsten — der Materie — behaupten, sie sei schlechthin bewußtlos, weil sie nichts (anderes) erkennt. Die Erkenntniß der Gattungsessenzen ist also Selbsterkenntniß durch Analyse des eignen Inhaltes jedes einzelnen Individuums der höheren Gattung in ihm selbst.

Diese Betrachtung wird hier besonders deßwegen angestellt, um gewissen pantheistischen Vorstellungen zuvorzukommen, die sich gerade auf diese Universalität des erkennenden Denkens stützen, aber in der That nicht auf das Denken sondern auf die sinnliche Erfahrung gründen; denn wenn man meint, alles das, was man erkennen soll, müsse man in sich haben, das Denken also, welches das Universum denkt, müsse das Universum realiter durchdringen und räumlich selbst sein, so verwechselt man die denkende oder sogenannte intellectuelle Anschauung unvermerkt

mit der wirklichen, sinnlichen, und erinnert sich dabei nicht, daß diese letztere nur so weit reicht als unsere Augen und Ferngläser tragen. In Bezug auf das Erkennen der Essenzen kann nur (mit Schelling) gesagt werden, der Mensch enthalte die unendliche Potenz, alle andern niederen Wesenheiten zu erkennen, weil er dieselbe realiter als seinen Inhalt — als sich — selbst in sich trägt, und zwar der Mensch nicht als abstracte Logik allein, sondern der ganze Mensch, als Person, ist diese Potenz Anderes zu erkennen in seiner Selbsterkenntniß; Anderes aber auch, wie gesagt, nur der Essenz nach, nicht der für sich seienden Existenz der Dinge oder Materien außer ihm, die nicht unmittelbar in der Selbsterkenntniß sondern mittelbar im sinnlichen Proceß ergriffen wird. Fragen wir weiter nach der Art und Weise der essentiellen Erkenntniß, so zeigt sich, daß diese begründet wird durch die unendliche Abstractionsfähigkeit, die in der Freiheit des menschlichen Geistes liegt. Dieses Abstrahiren besteht aber wesentlich darin, daß das Denken sich auf die oben bezeichnete Weise und zu dem genannten Zwecke in die Natur der Objecte versenkt (auf das Besondere reflectirt, wie man gewöhnlich sagt), also auf analoge Weise in das Wesen jedwedes Naturobjects eingeht, wie der Historiker in die Denkweisen der vergangenen Zeitalter. Dieses sich ins Object Versenken will aber nichts anders sagen, als ein sich Beschränken und Einbezirken auf untergeordnete Principien (ὅροι) ein sich Versetzen in niedere Kategorien und Gesichtspunkte, mit momentaner Abstraction vom universellen systematischen Bewußtsein. Dieser psychologische, hier absichtlich hervorgerufene Zustand erläutert sich nicht nur am historischen Bewußtsein im eigentlichen Sinne, sondern auch an dem analogen Eingehen des Dichters in fremde Charactere, oder jedwedes in seine eigne Kindheit, oder auch wenn wir uns wachend in den Zustand eines gehabten Traumes zurückversetzen. Innerhalb dieser Zustände herrscht relative Unwillkührlichkeit und Wesensbeschränktheit, die dasjenige Subject, welches in denselben ist, nicht fühlt und eben darum auch nicht durchbrechen will noch kann. Ein solches Wesen kann nun auf keine Weise über sich selbst hinaus zu unserm Standpunkt sich

erheben; wohl aber können wir, die höher gestellten, wachen, uns willkührlich auf den Standpunkt jenes hinabgleiten lassen, und wollen wir ganz wissen, wie solchen Wesen, so zu sagen, in ihrer Haut zu Muthe ist, so müssen wir diese Proteus=wandlung der Abstraction und Reflection in uns innerlich durch=leben — wie sie denn auch jeder Mensch wirklich durchlebt, indem er in seinem psychologischen Bildungsgange zu successiv höheren und helleren Stufen herauf gebildet wird. Besteht nun das speculative Thun und Talent wesentlich in dieser Ab=stractionsthätigkeit, so ist diese in der That von dem dichterisch=phantasirenden Denken nicht so himmelweit verschieden, wie man häufig predigt; auch Schleiermacher erkennt an, daß die Phan=tasie dem Philosophen eben so nothwendig sei, wie der Scharf=sinn; sie ist von der philosophischen Thätigkeit ein Theil, und von ihr dadurch verschieden, daß der Philosoph sich nie unbedingt ganz und einseitig in die Sache verliert, sondern in ihr zu=gleich über ihr sich zu erhalten im Stande sein muß.

Dieser so eben geschilderte psychologische Proceß wird aber jetzt häufig mit Ausdrücken bezeichnet, die von einem Hinaus=gehen ins Unendliche hergenommen sind, mit einem Abstreifen, Aufheben, Durchbohren der Schranke der Objectivität, einem Durchdringen bis zu ungetrübter Durchsichtigkeit der Objecte mit dem reinen Aether des Gedankens u. s. w. was an das sinn=liche Wahrnehmen erinnert und von demselben hergenommen ist; verbindet sich nun damit zugleich die Identification des Denkens und Wollens, das spinozistische: voluntas et intellectus unum idemque est, so muß sich der Besonnene in der That zuletzt wundern über die magische Gewalt dieses weltimmanenten Den=kens, die er freilich nicht in Praxi besitzt, so wenig als Aristo=teles, welcher auch der Meinung war, „das deßwegen Niemand über die Stadtmauer hinauswächst, weil ich mir ihn noch einmal so groß vorstelle.“ Die Objectivität des Inhalts während des Eingehens in denselben zu erhalten, ist das Wesen und Thun der Philosophie vom Anbeginn; aller gewonnene Inhalt wird niedergelegt in relativ bleibende Gestalten, und diese wirken, als thätiger Organismus mit bei der Hervorbringung neuer, so daß

stets der ganze Gedankeninhalt thätig ist, obschon für das reflectirende Selbstbewußtsein unendlich viele Specialitäten in Vergessenheit gesunken zu sein scheinen. Der oscillirende Gedanke hat einerseits an diesem Zustande, so weit er gerade gediehen ist, anderseits an dem noch als Ideal vorschwebenden Zwecke seine Beziehungs- und Bewegungspunkte; jenes ist das Wissen, dieser das Gemeinte oder das, was der Philosoph „eigentlich meint", wenn es ihm auch nicht gelingt vollständig zu ermitteln und auszusprechen. Die Incongruenz beider Extreme, die man, wenn man will, einen Widerspruch nennen mag, erhält den phänomenologischen Proceß in Bewegung und Spannung. Aber die Benennung „Widerspruch" hat etwas Verfängliches und Irreleitendes, weil es der Widersprüche mancherlei giebt und da nicht gesagt wird, welche Art gemeint ist; sie wird geradezu falsch, ja sophistisch, wenn man den contradictorischen Widerspruch nicht als solchen, d. i. als Widersinn und Denkunmöglichkeit anerkennt und nicht gehörig vom conträren unterscheidet, der wohl in gewisser Weise da gefunden werden kann, wo jene Incongruenz zwischen dem actuellen Wissen und dem Ideal des Wissens in einem und demselben Subjecte vorhanden ist. Ist die Congruenz des actuellen Wissens und der Idee erreicht, so steht der Progreß nothwendig still; es tritt dann zeitweilig ein Ruhestand der Ueberzeugung ein, und die fortwaltende Lebensthätigkeit der Philosophie wird nur auf den Ausbau des Systems im Detail gerichtet sein; es ist die Zeit einer herrschenden Schule, die keine Veranlassung findet und finden kann, die Principien von neuem zu erschüttern, denn die Schule ist eben in jenem Zustande befangen, der, wenn er vorüber ist, als ein historischer erscheint. Aber man irrt sich, wenn man meint, dieses Ausbauen selbst sei das sicherste Mittel über ein geltendes System hinauszuführen; es kann wohl Modificationen und „Modificätionchen" innerhalb desselben, partielle Berichtigungen hervorbringen, kurz die Localpolizei der kleinen oder niedern Kritik üben, aber niemals dem System selbst den Krieg ankündigen. Dieß kann — ganz der herrschenden Meinung zuwider — allerdings nur von einem

Standpunkte aus geschehen, welcher dem System in so fern äußerlich ist, als er über ihm ist, und nicht äußerlich, in so fern er das alte System selbst wieder in sich faßt. Ergriffen aber ist ein höheres Princip dann, wenn die Idee, mit welcher das herrschende Wissen congruent geworden war, wieder weiter hinausgerückt, ein höheres Ideal an deren Stelle in Aussicht gestellt, der Zweckbegriff der Philosophie selbst potenzirt wird. Es muß daher nothwendig ein neues System wenigstens in seinen Grundzügen schon fertig dastehen, ehe es das historische Bewußtsein der Zeitgenossen aus dem alten Gleise bringen und an sich ziehen kann; mit einer bloß negativen Kritik und Polemik, die noch dazu auch meist von derselben oder gar einer noch früheren Basis ausgeht, ist nichts gethan. Aber auch wenn sich ein positiv neues System seinem Vorgänger zunächst an die Seite stellt, ist ein Kampf natürlich und unvermeidlich, ein Erzwingenwollen der Rechte des jüngern über das ältere fanatisch; denn der neue Apostel vermag den Beweis der Richtigkeit des seinigen gar nicht aus dem Bewußtsein der Anhänger des älteren und auf dem Grunde desselben zu führen; es gehört von Seiten der Andersdenkenden ein eben so freier Wahlact der Annahme dazu, wie es ein eigenthümlicher freier Act war, wodurch der Urheber es ursprünglich erzeugte. Die Philosophie theilt in dieser Beziehung die Schicksale der Religionen, nur daß diese ganze Menschheitsperioden bezeichnen, während die philosophischen Systeme sich auf Menschenalter und kaum noch auf diese beschränken, und die kleinen Wellen sind, die, von jenen Weltwogen getragen, auf ihnen erzittern. Schleiermacher drückt obige Ansicht in folgender Weise aus: „Kein Anfangspunkt eines eigenthümlich gestalteten Daseins und noch mehr einer Gemeinschaft zumal einer frommen ist aus dem Zustande des Kreises zu erklären, in welchem er hervortritt und fortwirkt, indem er sonst kein Anfangspunkt wäre, sondern selbst Erzeugniß eines geistigen Umlaufs." „Jede ausgezeichnete Begabung eines Einzelnen, durch welchen sich in einem bestimmten Kreise irgend eine geistige Verrichtung neu gestaltet, ist ein solcher Anfangspunkt; und nur je mehr Aeußerungen dieser Art in ihren

Wirkungen beschränkt sind nach Zeit und Raum, um desto mehr erscheinen sie auch, wenn gleich nicht aus dem Vorhandenen erklärbar, doch durch dasselbe bedingt."

Ein früheres systematisches Bewußtsein enthält nur die negativen Bedingungen für den Eintritt eines höheren, nicht aber dessen positives Princip. Diese Bedingungen sind nothwendig, aber sie bringen, auch wenn sie in einem gelehrten Bewußtsein alle zusammentreten und wirken, eben so wenig ein neues System hervor, als die Alexandriner ein solches erzeugt haben. Combinatorisch ausgleichende syncretistisch-eklectische Systeme sind keine neuen Standpunkte noch Principien einer neuen lebenskräftigen Entwickelung, sondern sie nehmen im geschichtlichen Proceß nur die Stelle des „Wechsels" oder der sogenannten schlechten Synthesen ein, behaupten sich aber um so länger, je länger eine ermattete Zeit sich hindehnt, obschon sie oft in sich selbst mit desto bewunderungswürdiger Anstrengung des verständigen Scharfsinns arbeiten, je vergeblicher diese Arbeit ist.

Aus jedwedem Princip quillt nur so viel hervor, als begrifflich in ihm enthalten ist; ein neues höheres Princip ist nur dann ein höheres, wenn es ein umfassenderes ist. Wenn nun, wie gezeigt wurde, die speculative Kunst des sogenannten objectiven Denkens darin besteht, daß man sich in die Gegenstände, d. h. in den Inhalt versenkt (ohne darin zu versinken), so folgt auch, daß man damit in einen beschränkteren Gesichtskreis herabsteigt, und so lange man darin totus quantus ist, nichts anderes erblicken kann, als was unter diesem Horizonte liegt. Dieß ist aber, verglichen mit dem absoluten Standpunkt, nur ein Theil des Ganzen, und dieser Theil des Inhalts hat auch seine ihm angemessene Betrachtungsweise oder Methode. Ist dieses Eingehen in untergeordnete Principien oder Gesichtspunkte einerseits ein Mittel für die speculative Erkenntniß, so ist es anderseits zugleich eine freiwillige und momentane Selbstbeschränkung, und es ist dafür zu sorgen, daß diese nicht zu einem unfreiwilligen Zustande werde, was denkbarer Weise doch nur momentan für ein einmal emancipirtes Bewußtsein eintreten kann, aber momentan auch häufig genug geschieht, wie wohl jeder in den

wechselnden Zuständen des Geistes vielfältig an sich erfahren hat. Oder wäre es einem Philosophen wirklich nie begegnet, daß er über gewisse Punkte, die ihm längst klar gewesen, sich plötzlich wieder in Rathlosigkeit befangen, alles, was zur besseren Stunde im hellsten Lichte stand, auf einmal wieder in Dunkel wanken und hinfallen sieht, und vergeblich ringt, sich über sich selbst zu erheben, jetzt nicht mehr einsieht, wie er früher habe einsehen können, und nicht weiß, ob er jetzt im Irrthum ist, oder es damals war? Dagegen begreift man auf dem höheren und freieren Standpunkte nicht nur dieses und jenes Problem ohne Mühe, sondern sieht auch ein, daß und warum so etwas von unten her angesehen unbegreiflich erscheinen muß. Kurz dergleichen Zustände haben die allgemeine Analogie des Träumens und Wachens; der Wachende ist sich des Wachens und auch des Traumes als solchen bewußt, aber nicht umgekehrt, obschon man im halbwachen Zustande zuweilen ringt, die Fesseln des Träumens von sich abzuschütteln. Die Freiheit der Rückkehr, oder vielmehr die Spannung selbst zwischen den zwei Standpunkten, wobei der eine, niedere, uns objectiv bleibt, während wir in seinen Inhalt eingehen, muß unzerbrochen bleiben; gleichwie dem wissenschaftlichen Geschichtsschreiber bei und während seines sich Einlebens in vergangene Zeiten diese ihm dennoch immer objectiv bleiben müssen. Die Intensität der Besonnenheit und die Energie der Durchdringung des Gegenstandes müssen im geraden Verhältniß stehen, oder doch bei schwankendem Uebergewicht des einen oder des andern Momentes das Subject frei lassen, wie z. B. Jacobi in dieser Beziehung einmal sagt, man müsse, um gewiß zu sein, daß man ein philosophisches System ganz verstehe, es eine Zeit lang selbst geglaubt haben.

Dritter Abschnitt.

Die Philosophie als Wissenschaft.

1.

Das System der reinen Wissenschaftslehre.

a) Aus dem Inhalte des ersten Abschnitts, der sich zuletzt (3) in die Definition der Philosophie als einer speculativ sich selbst vollendenden Wissenschaft zusammenzog, und aus dem Inhalt des zweiten, welcher den Erkenntnißproceß einer realen objectiven Wahrheit postulirte, geht die Aufgabe hervor, beide Momente, jenes als Princip, dieses als Vermittelung, in eine concrete Einheit ohne Widerspruch zusammenzufassen. Soll diese Einheit concret sein, so muß einerseits die speculative Selbstbestimmung der Philosophie als reine Philosophie a priori eben so in dem Ganzen der Wissenschaft enthalten sein, wie der Bereich der Erfahrung, deren Principien der zweite Abschnitt verzeichnete, und zwar beide als Einheit, d. i. so, daß die reine Philosophie sich als Princip des Ganzen behaupte; als Princip aber heißt: als begründendes und erzeugendes oder postulirendes Moment, dergestalt, daß die reine Philosophie selbst ihren Zweckbegriff nicht erfüllen könnte, wenn sie nicht zugleich die Nothwendigkeit begründete, daß ein Gebiet der Empirie da sei oder entstehe. Es kommt also darauf an, daß die Empirie

a priori begründet werde, ohne daß damit die reine Philosophie selbst wieder auf die Erfahrung a posteriori gegründet und aus dieser geschöpft werde; das Verhältniß beider soll nicht schlechthin umkehrbar, reciprok-dialectisch, obschon nothwendig erscheinen; dieß aber wird dadurch erreicht, daß der Vermittelungsproceß in der Stelle des Mittels oder der Mitte zwischen Princip und Zweck befestigt, und nicht eine Vertauschbarkeit dieser Momente zugelassen wird, nach welcher sie jedes nach der Reihe zum terminus medius des Schlusses gemacht werden. Die Concretheit der Synthese fordert zugleich, daß in der Einheit des Ganzen doch zugleich die Momente unvermischt von einander unterschieden, und jedes für sich als ὅρος von dem andern abgegrenzt werde, d. h. keines mit dem andern in eine schlechte Identität zusammenfalle. So wird sich die Abgrenzung der reinen Philosophie oder des a priori Bestimmbaren von dem a priori nicht Bestimmbaren genau ziehen lassen, und dadurch wird es möglich sein einerseits der Würde der reinen Philosophie, anderseits der Erfahrung gerecht zu werden, ohne (wie Kant) in einen Dualismus der Principien zu verfallen.

Die Idee einer sich selbst begründenden reinen Philosophie, wie solche aus dem früher erörterten, sich in sich zusammenschließenden und sich selbst tragenden systematischen Bewußtsein im Unterschiede von dem historischen hervorging, diese Idee der reinen systematischen Philosophie, indem sie zugleich als nur subjectiv universelle Seite oder Theorie der ganzen Wahrheit sich weiß, mithin auf objective Wahrheit sich an und durch sich selbst bezieht, giebt dieser Philosophie selbst wieder die Stellung eines Princips von etwas (ἀρχή τινος), nämlich der realen Wahrheit als ihres Zweckproducts, welches sie nur dadurch als Wahrheit hinstellt, daß sie Weisheit ist, wie gezeigt wurde. Als solche principielle Potenz nun ist die reine Philosophie das, was Aristotelos sich unter der πρώτη Φιλοσοφία, und Platon schon unter dem Namen der Dialectik, oder königlichen Kunst, welche, ὥσπερ θριγκὸς πάντων ἐπάνω κεῖται, dachte, wir als reine systematische Wissenschaftslehre fordern. Sie ist Princip aller andern Wissenschaften (ἐπιστήμη τῶν ἐπιστημῶν)

in dem Sinne, daß alle andern auf sie zurückgehen und in den Kategorieen derselben ihre letzten Begründungen suchen, oder wie man zu sagen pflegt, von daher ihre Principien als lemmata entnehmen müssen, während sie selbst nicht wieder weder auf eine noch tiefere Grundwissenschaft noch auch reciprok auf die Erfahrungswissenschaften gegründet ist, denn im ersten Falle würde sich ein regressus in infinitum, d. i. ins Grundlose, im zweiten ein Zirkel ergeben, bei dem kein absoluter Anfang noch Schwerpunkt zu finden wäre. Auf diese Wissenschaftslehre oder reine Philosophie a priori allein bezieht sich die Forderung des genetischen sich in sich selbst Bestimmens in aller Strenge, begreiflicher Weise nicht auf die andern aus ihr und Erfahrungsdaten zusammengesetzten Disciplinen, die hergebrachter Weise freilich auch zu den Facultätswissenschaften der Philosophie gezählt werden, als Naturwissenschaft, Psychologie, Ethik u. s. w. Die Wissenschaftslehre wird, verglichen mit diesen Realwissenschaften, auch ihrem Inhalte nach abstracter sein, das heißt jedoch nicht einseitig, particulär, sondern allgemeiner, alles, aber nur κεφαλαιωδῶς, summarisch, den Begriffen und Wesenheiten nach, enthaltend, oder m. a. W. nur die Kategorieen von Allem. Sie giebt nur die reine Fülle des reinen sich selbst denkenden Geistes wieder, und ist somit an sich selbst absoluter Idealismus. Sie ist aber ein sich selbst tragendes System, concrete Einheit einer Idealwelt, nicht ein abstractes bestimmungsloses punctum, sondern vollständig allumfassend; repräsentirt sie in dieser Weise den Inhalt des göttlichen Wissens, so schließt sie nichts von allem Möglichen aus, obschon sie nicht die Wirklichkeit der Dinge selbst ist; wäre sie aber nicht die ewige Selbsterzeugerin und Trägerin ihrer selbst, so wäre auch das göttliche Wissen, oder das absolute, ein Product der Empirie für Gott selbst und die reale Welt Factor oder wenigstens Coefficient wie bei dem werdenden menschlichen Wissen, und Gott hätte eine Geschichte seines eignen Werdens als Geist oder zum Geist, wie er eine solche in den Systemen der neuern und älteren Pantheistik allerdings hat, oder vielmehr selbst nur Geschichtsproceß der Wirklichkeit ist. Der Hinblick auf diese

wissenschaftliche Consequenz, die sich mit unabweislicher Nothwendigkeit aufdringt, sobald die Philosophie nicht auf reinen Apriorismus gegründet, sondern nach der Analogie der menschlichen Geistesbildung von vorn herein dualistisch angelegt wird — diese Consequenz hätte jedoch den Philosophen nicht bestimmen dürfen einen rein begrifflichen Anfang a priori zu wählen, wenn dieser nicht an und für sich selbst als der allein richtige sich dargeboten hätte; — wer aber gegen eine rein genetische und aprioriſche Selbstentwickelung der Idee polemisirt, aus Furcht, die Erkenntnißfähigkeit des menschlichen Geistes möge allzu selbständig werden und der Nothwendigkeit einer geschichtlichen Erfahrung und Bedürftigkeit einer Offenbarung entwachsen, und darum den Dualismus der Principien nicht zeitig genug feststellen zu können glaubt, der weiß in der That nicht was er thut, und schlägt sich selbst in die Augen. Die Philosophie bestimmt, indem sie von ihrem eignen Begriff ausgeht, nichts über das, was Inhalt der Wahrheit sein wird, die sie sucht; dieser kann nur das Resultat der Forschung selbst sein, und obschon sie ein durchaus zweckmäßiges Thun ist, darf sie doch der Entwickelung ihres Inhalts nicht vorgreifen. Mit ihren Resultaten zufrieden sein zu wollen, wie sie auch ausfallen mögen, erklärt im Voraus jeder, der sich der Philosophie hingiebt, schon dadurch, daß es ihm um nichts als die Wahrheit zu thun ist; denn dieses Zweckes sich bewußt sein und die Philosophie nicht zum Mittel für ihr fremdartige subjective, vorausbestimmte Interessen machen, ist ein und dasselbe. Was die Uebereinstimmung ihrer Endresultate mit gewissen positiven Dogmen betrifft, so muß sie von ihren Bekennern vollkommene Unbefangenheit und Resignation fordern, denn allerdings sind jene Resultate und diese Interessen oft in Zwiespalt; mit demselben Rechte aber hat sie jenem Pactum auch die andere Clausel hinzuzufügen, daß man sich ihre Resultate eben so gefallen lassen müsse, falls sie vielleicht mit positiven Dogmen mehr harmoniren sollten, als eine irreligiöse Zeitrichtung erwartet. Giebt man sich der einen Eventualität hin, so muß man auch der

andern gewärtig sein und jene Forderung einer vollkommenen Unbefangenheit muß beide Möglichkeiten offen lassen.

b) Indem die reine Philosophie sich auf diese Weise in ihr principielles Sein für sich concentrirt, setzt sie damit aber auch eine bestimmte unterscheidbare Grenze ihrer selbst von Anderem, und zwar nicht bloß dem Anfange, sondern auch dem Inhalte nach, nämlich in so fern und in dem Sinne dem Umfange nach, als sie sich selbst nur für die subjectiv-idealistische Seite, oder als reinen Idealismus erkennt und anerkennen muß, sobald sie vermöge ihrer Idee auf objective Wahrheit des Wissens dringt, absoluter Idealismus, aber eben darum nicht Akosmismus sein will; indem sie aber dem Umfange nach vollständig, d. h. nichts ausschließend ist, zeigt sich anderseits dem Inhalte nach eine gewisse Schranke für sie. Die reine Philosophie nämlich als sich in sich bestimmende und bestimmte absolute Idee (Idealismus) hat sich vermöge ihrer eignen Natur mit Nothwendigkeit aus sich zu bestimmen und zu erfüllen. Da drängt sich sogleich die Frage auf, ob in dieser systematisch nothwendigen Fülle der Inhaltsbestimmungen auch zugleich die Abnormitäten, das Uebel und Böse, was es thatsächlich giebt, mit enthalten sein werden oder nicht. Sofort ergiebt sich dann das Dilemma, daß, wenn solches in der Idee principiell enthalten und nothwendig ist, es aufhört abnorm, übel und bös an sich (in Wahrheit) zu sein; ist es aber nicht im Princip enthalten, zufällig und unbegreiflich erscheinen muß. An dieser Schwierigkeit und Unauflöslichkeit des Widerspruchs scheitern alle pantheistischen Systeme; als Schelling auf diesen Punkt stieß, hemmte er plötzlich den triumphirenden Lauf seines jugendlichen Philosophirens, und verfiel in ein fünfundzwanzigjähriges Schweigen. Man nennt diese Klippe eine ethische, sie ist aber eben so sehr eine logische, nämlich ein reiner Widerspruch. Soll Abnormes und Böses als solches erkennbar sein, so muß eine Norm, ein Maaßstab des Guten, Rechten, Schönen vorhanden sein, dem es widerspricht; nun aber ist eben jene Norm nicht bloß ein äußerlicher Maaßstab, sondern zugleich das alleinige Realprincip, woraus alles hervorgeht, also auch normal, gut, schön, richtig hervorgehen

sollte, was gleichwohl factisch nicht der Fall ist. Wäre aber die Causalität des Abnormen im Princip selbst gegründet, so hörte das Abnorme auf abnorm zu sein, d. h. es wäre was es ist und auch nicht — ein contradictorischer Widerspruch.

Gehört auch die erschöpfende Erörterung dieses Punktes in die Ethik, so muß derselbe doch schon hier als logischer Widerspruch in so fern zur Sprache kommen, als er das ganze System der Wissenschaft principiell zu zerstören droht. Hier aber ist es genug auf die Möglichkeit seiner Lösung und die Art derselben im Allgemeinen hinzuweisen. Sie liegt nämlich wiederum in der Idee selbst, die man von einer wahren Philosophie hat, und ist für eine einseitige oder falsche schlechthin unmöglich, nicht weil an sich keine Lösung vorhanden, sondern weil sie für ein in die absolute Identitätskategorie gebanntes Denken unlöslich ist. Dagegen muß zunächst festgestellt werden, daß das Abnorme im Bezirk der Endlichkeit aus der absoluten Idee zwar als möglich erklärt, aber nicht als nothwendig begriffen werden kann und soll; sodann aber ist sogleich weiter die Forderung da, zu beweisen, daß es eine solche Möglichkeit, die nicht Nothwendigkeit ist, geben kann und wirklich giebt, und damit ist auch endlich das Dritte, Abschließende, sogleich gefordert, daß das philosophische Bewußtsein eben nur dieß für das wahre System erkenne, welches den endlichen Wesen im Schooße des Unendlichen solche Freiheit und Willkühr gestattet, daß ein Entspringen des Abnormen daraus erklärlich wird. Die Momente binden und bedingen sich auch hier wieder auf dialectische Weise: ist das System das wahre, so ist es ein System, welches die (wenigstens relative) Freiheit der Geschöpfe begründet, sie nicht bloß zuläßt, sondern, weil es ein Wollen der objectiven Wahrheit ist, fordert und hervorbringt; ist aber diese Freiheit innerhalb der Vermittelungssphäre einheimisch, so ist auch die Fehlbarkeit, d. h. die Möglichkeit zu fehlen, nothwendig, aber diese Möglichkeit ist darum nicht an ihr selbst die Nothwendigkeit zu fehlen; und ist dieses, so ist auch das thatsächliche Fehlen, der Irrthum, das Uebel, das Böse, erklärlich; es hat sein Realprincip innerhalb der Endlichkeit selbst.

Will man sich damit noch nicht zufrieden geben, weil ja Gott auch so immer noch wenigstens mittelbar als Urheber des Bösen erscheine, so bedenkt man nicht, was mittelbar hier im ethischen Gebiet sagen will; für ein wahrhaft freies Wesen, dergleichen der Mensch nach Gottes Willen sein soll und kann, giebt es keine mittelbare Causalität des Sündigens, sondern nur die Möglichkeit; sündigt er, so sündigt er selbst und allein, so wahr als er frei ist. Entschließe Dich nur erst die menschliche Freiheit als gottgewollte Wahrheit muthig anzuerkennen, so wird auch die Gottheit von dem Vorwurf der Mittelbarkeit und Unmittelbarkeit des Bösen befreit und gereinigt, der Mensch aber, wenn er sündigt, erst zum wahren Sünder, zum verantwortlichen, der als gesündigt Habender sich selbst auf keine Weise mehr zu rechtfertigen vermag und darum erst des Gerechtfertigtwerdens bedürftig erscheint; mit dem Pelagianismus werden wir zu seiner Zeit gleichfalls fertig werden, denn die pelagianische Willkühr ist nicht die Freiheit, nur Moment derselben. So viel vorläufig zur Abwehr vorläufiger Einwürfe.

Wir kehren zurück zur reinen Philosophie mit der Erkenntniß, daß sie in so fern auch dem Inhalte nach eine Grenze gegen die Empirie hin sich selbst ziehe, als sie die Wirklichkeit des Abnormen nicht aus sich nothwendig deduciren könne und dürfe; sie darf es nicht, denn sie zerstörte damit ihr eignes Princip so fern dieses Princip das wahre ist, d. h. auf Freiheit und Wahrheit des Selbstseins der Objecte hingeht; und sie kann es nicht, weil eben das Abnorme aus der Freiheit dieser Geschöpfe entspringt, nicht unmittelbar aus ihr, der Idee, selbst; nähme sie alles auf sich, was geschieht und geschehen kann, so nähme sie mit der einen Hand wieder, was sie mit der andern gegeben, und widerspräche sich selbst. Die reine Philosophie, indem sie sich rein darstellt, stellt demnach eo ipso für das endliche Wissen und Wollen ein Ideal auf, — sie ist auch in diesem Sinne Idealismus, eine Wissenschaft des Ideals, oder sein Sollenden; und dieß ist ganz consequent, so wahr als sie reine Philosophie a priori ist und aus dem absoluten Willen entspringt, der auf den absoluten Zweck der Wahrheit gerichtet ist. Aber dieser Satz

stößt wiederum schnurstracks gegen das herrschende Zeitbewußtsein an; die Philosophie Hegels, eine durchaus historiosophische, *scheint* umfassender, illimitirter als unsere Wissenschaftslehre in ihrer Idealität, denn sie umfaßt zugleich das Wissen der geschichtlichen Wirklichkeit und ist deren Phänomenologie; sie *begreift* alles Geschehende als nothwendig, aber eben darum nicht die reine Idee dessen, was als sein oder vielmehr *werden* Sollendes als Idee und Zweck im Absoluten feststeht — wovon später die Rede sein wird.

c) Wir drangen auf eine concrete Synthesis der (reinen) Philosophie und des anderweiten empirischen Inhalts des Bewußtseins, so daß in dieser Durchdringung die Philosophie immer ein Selbst für sich bleibt, während sie in jenen sich einläßt. Dieß ist entgegengesetzt der schlechthinnigen Identification beider, wodurch die Philosophie nicht bloß *ihrem* (metaphysiischen) Sein nach absoluter Idealismus, sondern das Ganze überhaupt absoluter oder objectiver Idealismus ist. Daß ein solcher die Idee der Wahrheit, mithin auch die Idee *dieses* Systems aufhebt, ist einleuchtend; giebt man uns dieses Princip zu, so muß man auch jenen Unterschied ernstlich setzen. Aber über die Idee der Wahrheit selbst herrscht Widerspruch; denn dieses Wort kann in mehr als einem Sinne verstanden werden. Unmittelbar kann Wahrheit schon vom Denken an und für sich gesetzt werden, so fern es in sich selbst systematisch und widerspruchsfrei ist; dieß ist die Wahrheit, die jedes System als solches in sich selbst findet und bei welcher der absolute Idealismus stehen bleibt. Ist aber das System ein seiner Idee nach auf objective Wahrheit dringendes, so kommt es darauf an, ob es, nur von dem Begriff des menschlichen Wissens (psychologisch) ausgehend, die Principien dualistisch voraussetzt, nämlich ein unmittelbar daseiendes endliches Sein und ein eben so unmittelbares (endliches) Denken, deren keines aus dem andern entstanden ist, sondern die sich gegenseitig zu vermitteln und zur Einheit des Wissens zusammenzubringen haben; eines Wissens also, dessen Wahrheit darin bestehen wird, daß das Sein dem Denken, und das Denken dem Sein entspreche:

Wahrheit in Beziehung auf Existenz, ohne Rücksicht auf den Inhalt oder die Beschaffenheit des Existirenden. Ein System endlich, welches an sich (als Wissenschaftslehre) schon die Idealität des Inhalts in der doppelten Bedeutung enthält, daß sie subjectiv theoretische, zugleich aber auch ideale, d. i. auf die Verwirklichung des Ideals als auf den zu realisirenden wahren Zweck gerichtet ist — ein solches System setzt selbst schon nicht bloß ein Ideal, sondern als wesentliches Moment dieses Ideals auch dieß, daß es frei und auf bewußte Weise verwirklicht werden soll; es setzt also beides, die begriffliche Idealität, die sich über die Gemeinheit des bloßen Existirens erhebt, und auch dieses objective zur Existenz Kommen, begreift also in dem Begriff der Wahrheit beides: objective Existenz der Sache und der Idee entsprechende Essenz derselben, so daß nicht jedwedem Existirenden, darum, weil es da ist, volle Wahrheit zugesprochen, aber auch darum, weil es in seiner Art nicht vollkommen ist, die Existenz nicht abgesprochen, sondern daß die empirische Wirklichkeit nach dem idealen Sein des Begriffs beurtheilt wird. Nur ein solches System ist sich auch bewußt, das Prädicat der Wahrheit in dreifacher Bedeutung zu gebrauchen, während jenes idealistische die Wahrheit und Wirklichkeit verwechselt, das dualistisch-empirische aber das Ideal ganz verliert (in der Ethik namentlich zum Eudämonismus zurückkehrt), da es die Idee des sein Sollenden aus dem wirklich Seienden abstrahirt, und indem es nun diesem Abstractum die Bedeutung eines absoluten Gesetzes giebt, durch die Rückanwendung desselben auf die Wirklichkeit, das Daseiende, gut oder schlecht, wie es gerade ist, für nothwendig erklärt. In dieser Erklärung treffen der Sache nach der absolute (objecte) Idealismus und der empirische Dualismus zuletzt zusammen; nur der formale Unterschied ist, daß es dem Empirismus, weil er überhaupt kein concretes Ideal a priori hat, ein solches aber doch abstract voraussetzt, gleichsam frei steht, optimistisch und sensualistisch die Weltwirklichkeit für übereinstimmend mit dem (unbekannten) Ideal zu halten, oder aber (pessimistisch) für total entgegengesetzt; während der reflectirte und consequente Idealismus die reale objective Wirklichkeit

mit der Wahrheit schlechthin identificirt, und darum alles das, was in der Welt nicht so ist, wie es sein soll, für nicht seiend erklärt, d. h. das Abnorme, Böse als bloße Privation oder Negation begreift, wobei freilich die Bedeutung des „Seins" doppelsinnig und der Idealist selbst in die Verlegenheit gebracht wird, diese zwiefache Bedeutung wieder in Wirklichkeit und Wahrheit zu zerlegen. Jener also läßt die Idealität, dieser die Realität nicht zu ihrem Rechte kommen, beide verstehen nicht, beides concret zu vereinigen, sondern identificiren es, der Empirismus materiell mit Festhaltung eines bloß formalen Gegensatzes, der consequentere Idealismus materiell und formell zugleich.

2.

Die Methode als teleologische Vermittelung.

a) Bisher ist die philosophia prima principiell begründet und als reiner Idealismus von andern Wissenschaften unterschieden worden; es ist nun zu sehen, wie dieser Grundanschauung zufolge die reine Philosophie sich als wissenschaftliches System zu den andern, empirischen Wissenschaften in concreto stellen werde, welche anderen, wenn sie den Namen Wissenschaften wirklich verdienen, nichts anderes sein oder in höherer Ausbildung werden können, als das, was man unter den besondern Zweigen der sogenannten Realphilosophie versteht. Nach der Ansicht, die man von jener Grundwissenschaft faßt, wird sich auch die Vorstellung vom Gesammtorganismus des menschlichen Wissens überhaupt modificiren. Nicht minder aber ist anderseits zu zeigen, daß die gewöhnliche aus dem Dualismus hervorgegangene Ansicht nicht anwendbar auf jene, geschweige als Kriterium derselben zu brauchen ist, daß sie vielmehr den Begriff und die Methode der reinen Philosophie selbst gefälscht und die Eintheilung der Gesammtwissenschaft vielfach in Verworrenheit gelassen hat.

Was zuerst die gewöhnliche jetzt herrschende Ansicht betrifft, so ist auch hier wieder dem dialectischen Zauberkreis derselben

ein anderer Begriff einfach gegenüber zu stellen, und von jener nur zu zeigen, wie sie sich consequent in sich selber dreht. Sie beruht wesentlich auf der ursprünglich von Aristeteles ausgegangenen Zwecktheorie, und wir haben daher um so mehr Veranlassung, diese schon mehrfach berührte näher zu beleuchten, da wir selbst einer teleologischen Methode huldigen und in jener die wahre Methode, aber nur in ihrer ersten Anlage und unvollendet erblicken. Sie zeigt uns aber in der That, wie die Philosophie, sobald sie zur Reife einer Hauptepoche gelangt, zugleich auch auf diese Kategorie kommt, daß sie aber auch dieselbe, so oft sie zu ihr zurückkehrt, jedesmal weiter zu bilden hat.

Das antike Bewußtsein, in der Kategorie der Lebensschönheit sich bewegend, war im Laufe seiner Ausbildung endlich zum logischen Begreifen derselben gekommen. Diese Kategorie ist der Begriff selbst, aber in unmittelbar anschaulich objectiver Weise. Die einzelnen Wesen der Welt und die Welt selbst als Ein Wesen sind da in materieller Wirksamkeit, diese ist die ausgearbeitete Gestaltung einer innern Formthätigkeit, die durch den prästabilirten Typus des Begriffs ursprünglich bestimmt wird. Diese präexistentiellen Prototypen, welche Plato noch als göttliche Ideen vermittelnd zwischen dem Urgrund und den sichtbar erscheinenden Dingen schweben läßt, verlegte Aristoteles als Gestaltungsprincipien in die Dinge selbst, so daß diese nun nicht mehr, wie es bei Plato den Anschein hat, bloße Abschattungen der göttlichen Thätigkeit in dem Nebelfelde der Materie waren, sondern zu eigenlebigen, sich aus immanentem Grunde selbst bestimmenden Wesen wurden, und somit erst die volle erfahrbare Wirklichkeit der Dinge selbst in die Stelle und die Rechte einer alles wirkenden Gottheit eintrat. Damit war jedoch das Verhältniß der Gottheit und der Welt noch keineswegs auf concrete Weise ermittelt; denn bei Platon ward dasselbe, wie leicht ersichtlich, auf Kosten der Selbständigkeit dieser, bei Aristoteles zum Nachtheil jener bestimmt; es war bei aller scheinbaren Entgegengesetztheit doch nur eine und dieselbe Kategorie, die dort von der Seite ihrer Absolutheit und

Allgemeinheit, hier von der Seite ihrer erscheinenden Wirklichkeit gefaßt wurde. In dieser Kategorie nun sind die Momente des Begriffs vollständig, aber nur auf einfach objective Weise enthalten: das Wesen als Grund, die formende Thätigkeit (ἐνέργεια) und das Product oder daseiende Werk derselben; alles dieses zusammen ist in dialectischer Gebundenheit untrennbar Eines, d. i. unmittelbarer Selbstzweck, Entelechie. Das Wesenmoment aber konnte nicht so einfach in sich belassen werden, wenn daraus das Hervorgehen einer bestimmten gegliederten Mannigfaltigkeit der Gestalt (μορφή, εἶδος) erklärlich sein sollte; um als zureichender Grund derselben begriffen zu werden, mußte ihr eine schwer zu bezeichnende prototypische Natur eingepflanzt werden, das τί ἦν εἶναι, das, was das existentielle Sein gewesen, ehe es in Existenz hervorging, ein bestimmtes Sein nur der Möglichkeit nach (δυνάμει, potentiâ), zum Unterschiede von dem Sein der Wirklichkeit nach (ἐνεργείᾳ, actu). So sehen wir zuerst das Sein in doppelter Bedeutung auftreten, der eigentliche an sich selbstseiende Urgrund aber, das Ansich, ist nicht an und für sich selbst, er hat das Sein nur in der Wirklichkeit, und dennoch ist er nicht schlechthin nichtseiend; die spätere Alexandrinische Zeit schrieb ihm ein Uebersein ὑπερουσία zu. Nachdem nun schon die Scholastik im Mittelalter diesen Gegensatz von potentiâ und actu esse wieder aufgenommen, ist die neuere Philosophie zum dritten Mal auf denselbigen zurückgekommen, obschon im Beginn derselben Bacon gegen jenen wirkenden und doch selbst nicht wirklichen immanenten Zweckbegriff, als gegen eine nichts erklärende Vorausnahme des zu Begreifenden, sich erklärt und nach ihm die exacte Naturwissenschaft sich von dieser causa finalis abgewendet und an die Erforschung der nächsten wirkenden Ursachen (causae efficientes) als die allein zureichenden Erklärungsgründe gehalten hat.

Es lag demnach der neuesten Philosophie das Problem vor, nicht nur aus einem an und für sich fertigen, d. i. omnimode an sich selbst bestimmten Begriff, als einem vorseienden Sein, das existentielle Sein in seiner ganzen Mannichfaltigkeit unmittelbar zu Tag zu fördern, sondern auch, wie Hegel die Sache

faßte, jene durchgängige Bestimmtheit des Begriffs selbst logisch darzulegen und als innere Nothwendigkeit aufzuzeigen. Es sind da also eigentlich zwei Probleme: die Natur des Begriffs und das Hervorgehen der Wirklichkeit aus jenem, der die bloße Möglichkeit von dieser ist, zu begreifen. Allein dieses Unternehmen mußte schon darum mißlingen, weil man bei der aristotelischen Auffassungsweise des Begriffs als bloße Möglichkeit des Seins stehen blieb; diese enthält den Widerspruch des (für sich) Nichtseins, muß also, wenn sie ist, schon in und als Wirklichkeit (actu) sein, bleibt keinen Augenblick qua Möglichkeit nur möglich, sondern ist immer schon, was sie ist. Ein eigentliches Hervorgehen als Mittelglied zwischen der Möglichkeit und Wirklichkeit ist also gar nicht vorhanden, mithin kein Schöpfungsproceß, sondern nur die objective Einerleiheit des Seins actu und potentiâ, dessen Unterscheidung in diesen Gegensatz nur in uns Reflectirende fällt, objectiv aber nicht vorhanden ist, daher auch für uns wieder die logische Nothwendigkeit entsteht, den gedachten Unterschied sogleich aufzuheben, welche Nothwendigkeit dann wiederum in das Sein selbst als Selbstbewegung hinüber gespiegelt wird — eine Anwendung der Dialectik, die nicht zwischen den Momenten eines und desselbigen Begriffs stehen bleibt, sondern die subjective Totalität des Denkens und die objective des Seins selbst zu bloßen Reflexionsmomenten eines und desselbigen Subjects macht, wodurch die Wahrheit dieser und jener aufgehoben wird.

Wenn nun auch Hegel darauf ausging, den absoluten Begriff (Gott) mit seiner ganzen inhaltlichen Fülle nicht unmittelbar vorauszusetzen und eben so in analoger Weise nicht genug daran hatte, zu sagen: jedwedes wirkliche Ding geht aus seiner vorwirklichen Anlage als Selbstzweck hervor, sondern darauf drang, die ganze Reihe der Ursachen (causae efficientes) bestimmt zu erkennen, eine aus der andern abzuleiten, und somit jenen Anstoß der Physiker zu beseitigen beflissen war, so spottet dennoch der Erfolg auf unerwartete Weise seiner Bemühung und eignen Meinung. Er will beweisen, daß und wie die logische Natur des zu Grunde liegenden Begriffs eine simultane Totalität von

Inhaltsbestimmungen ist, und hebt deswegen, sobald er eine aus der andern hergeleitet, dieses Herleiten oder Vermitteln selbst sogleich wieder auf, zeigend, wie sie nur für uns entstanden, an sich aber schon in dem Vorigen dagewesen sei. Aus diesem Verfahren, sollte man meinen, müsse allerdings resultiren, daß der absolute Begriff — und wenn man diesen für den Logos nimmt — die Gottheit (wenigstens qua immanente Natur der Welt) als Totalität, und sich selbst begreifender Begriff der Erscheinungstotalität zu Grunde liegen werde; allein indem bei jenem Vermittelungsgeschäft nicht das Ganze als solches vorausgesetzt, sondern von einem Moment desselben angefangen wird, nämlich dem abstracten Sein, so muß man nun fragen, warum, wenn aus diesem logisch alles mit Nothwendigkeit hervorgeht, nicht auch realiter, kosmogonisch aus der bestimmungslos unendlichen Materie alle Fülle des Höhern und Höchsten, zuletzt der intelligente Geist selbst habe entspringen können und müssen, so daß es zufolge dieser Deduction, entweder überhaupt gar kein reales Werden und keine Geschichte, sondern nur ein ewiges Coexistentialsystem giebt, oder aber nicht der Geist, sondern in der That nur die abstracte materia prima der Gott und Quell von allem, das ewige Göttliche in der göttlichen Allheit ist. Auch dieser Ansicht muß zugestanden werden, daß sie consequent in sich selbst kreist, sich in sich selbst abschließt und trägt, und daß es eben diese In-sich-geschlossenheit ist, welche objectiv als Coexistentialsystem erscheint; nichts desto weniger aber bleibt sie unbefriedigend für alle diejenigen, welche in ihr wesentlich nur eine Repristination des aristotelischen Standpunktes erblicken, und in dem Sein vor dem Sein, in der Wirksamkeit der immanenten causa finalis vor ihrer eignen Wirklichkeit, dem Sein des „Ansich" oder „Begriffs", der weder als materielle Realität noch in einem denkenden Geiste als gedachter Gedanke actuell vorhanden, sondern eben nur „an sich sein" soll — etwas kaum Sagbares aber nicht Denkbares, sondern nur einen unaufgelösten Widerspruch zu erkennen vermögen, der sich in der Zweideutigkeit des „Seins" verhüllt, aber in diesem mystischen Nebel gerade der Punkt ist, wohin die philosophische

Forschung von jetzt an weiter einzudringen, nicht aber sich zu beruhigen und dieses Fassenkönnen des Unerfaßlichen als die göttliche Gabe der Speculation zu preisen hat, die sie vor den Bornirten voraus habe. Es ist keine Prophezeihung mehr, daß dasselbe System, welches jetzt als das helle Sonnenlicht der Wissenschaft aller mystisch-pietistischen Glaubensdämmerung entgegengestellt wird, sich dereinst selbst wieder des Mysticismus werde beschuldigen lassen müssen; denn es ist bereits dem Althegelianismus wirklich so ergangen.

b) Wenn nun doch bei alledem die Kategorie und Methode des Zwecks eine tiefe Ahnung der Wahrheit, diese aber nur in erster noch unmittelbarer Gestalt ist; wenn ferner diese teleologische Betrachtungsweise auch nicht in der äußerlichen, dem formal-logischen Denken anhängenden Weise der sattsam verschrieenen und verlachten Physicoteleologie ihren Abschluß findet: so wird die wahre vollendete Teleologie in einer Synthese des unmittelbar immanenten Selbstzwecks und der Theorie der äußerlichen Zwecke bestehen, und die Durchführung dieser concreten Synthesis im Voraus als Aufgabe der Neuzeit zu bezeichnen sein. Sobald wir uns auf die Idee der Wahrheit des Wissens stützen, und kraft derselben verlangen, daß das gewußte Object sei, und wahrhaft werde, wie es in der Idee ist, so stellt sich damit auch eine Vermittelung zwischen die Subjectivität und Objectivität hinein, die diesen specifisch bestimmten Extremen auf specifische Weise entsprechen muß und nicht mehr dieselbe ist, welche innerhalb eines und desselben Begriffs stattfand, dessen Momente eben darum auch noch nicht als Subjectivität und Objectivität bestimmt wurden. Nun ist schon früher gezeigt, daß, sobald das Object als ein Seiendes gesetzt wird vom Subject als einem Wissenwollenden, dieses Setzen selbst ein practisches, weisheitliches sein muß; es kann nicht mehr ein schlichtes transitives Machen und Formen einer nur passiven Materie sein, wobei die Formthätigkeit ausschließlich dem Subject, die Passivität dem Object zufiele, sondern es muß seiten des Objects eine Mitthätigkeit, seiten des Subjects ein die Freiheit jenes nicht aufhebendes Pflegen und

Bilden sein oder im Verlauf immer mehr werden, und die alleinige Thätigkeit des Subjects beschränkt sich nur auf den Punct des Entspringenlassens der Existenz des Objects. Somit ist erst ein Vermitteln in Wahrheit vorhanden und dieser Ausdruck kein bedeutungsloses Wort mehr für ein vielmehr schon an sich Sein, keine nur subjectiv wechselnde Ansicht von der Sache, sondern dieser Mittelbegriff kommt selbst zu seiner objectiven Darstellung. Was hiermit verlangt wird, ist also, daß 1) das Moment des Grundes zum seienden Princip werde in der Idee, nämlich ein sich seines Zwecks bewußter Wille oder die volle Subjectivität als solche; 2) das zweite Moment soll nicht Objectivität sondern genauer: die Bewegung des Objectivirens (actu) mithin erzeugende Vermittelung sein, weil 3) nun erst noch ein drittes wirkliches Product, das Object in seiner Objectivität zum Fürsichsein gebracht werden und hervortreten soll, ohne welches das zweite kein eigentliches Vermitteln, sondern nur die mit dem Subject zugleich seiende Erscheinungsseite, das Ganze aber nur ein Erscheinen wäre, welches als Proceß an der Stelle des Zwecks stehen bliebe. Die Objectivität wird hiermit erst zur Wahrheit, und die Subjectivität, das Denken, zur Gewißheit; denn erst wenn die Objectivität vermittelst eines practischen Actes der für sich seienden Subjectivität gegenüber tritt und ein Selbstsein bekommt, dessen Inhalt nicht unmittelbar das denkende Subject ist, wohl aber war, wird sie zum wahren Object; und dieß ist das dritte, die objective Zweckfetzung, mit welcher die Kategorie des Zwecks, die Teleologie selbst erst ihre Ausbildung und Vollendung erreicht hat, wovon jene aristotelische Entelechie nur die principielle Gestalt war. Die Ausbildung dieser Methode schreitet aber mit der Ausbildung der positiven organischen Ansätze des Systems selbst fort; mit der Bildung bildet sich das Bilden; hier kann nur in Aussicht gestellt werden, was mit der Ausführung des Systems selbst realisirt werden soll.

Es wäre nicht schwer, von der aristotelischen Auffassung des Zwecks zu zeigen, daß sie aus Empirie hervorgegangen ist und auf Empirie zurückführe; jene Philosophie bewegte sich

überhaupt in der Sphäre der Anschauung und das äußere Anschauen war ihr Bildungsmittel, das innere die von jener abgezogene Methode. Ist uns einmal die Gestalt eines Wesens, die es auf der ἀκμὴ seiner Entfaltung erreicht, empirisch bekannt worden, dann liegt der Schluß nahe, dieses reale Endziel als ideellen innern Trieb und Potenz (causa finalis) oder als ansichtreibenden Zweckbegriff auch in die Samengestalt zu verlegen, obschon damit alle die Fragen und Hypothesen der Vermittelungsweise nicht abgeschnitten werden, sondern als Generatio aequivoca, Epigenesis, Praeformatio, Einschachtelung u. s. w. wieder zum Vorschein kommen. Es ist da nur ein Kreislauf des Gedankens, der von der sinnlichen Erfahrung anhebt, in das Reich der Abstractionen hinauf und von da wieder herab führt auf die empirische Basis von allem Wissen; ein Proceß also, den wir in die mittlere Region der realen Endlichkeit und des ihr entsprechenden endlichen Erkennens einschließen, nicht aber als absoluten Anfang und Endzweck hinstellen.

c) Aus dieser theils offenkundigen, theils sich selbstverborgenen empiristischen Grundanschauung der Philosophie ist auch die noch immer in Geltung stehende Eintheilung und Gliederung der Wissenschaften überhaupt erwachsen, und wir werfen schließlich noch einen Blick auf einige Punkte desselben, die in neuerer Zeit allmählig Anstoß zu erregen begonnen haben. Sie betreffen hauptsächlich die Stellung der Psychologie, der Philosophie der Geschichte der Menschheit und der Encyclopädie; endlich die antike Eintheilung in Dialectik, Physik und Ethik.

Was die Psychologie anlangt, so ist aus dem Abgehandelten einleuchtend, daß sie für jedes empiristische System eigentlich die Realgrundlage sein, und somit als Theil des Systems der Philosophie angesehen werden muß. Von einem System aber dieser empiristischen Philosophie ist schwer zu sprechen, weil ein solches nicht in einem einheitlich erzeugten Organismus, sondern nur in einer Reihe oder in einem Umkreis besonderer Disciplinen besteht, welche als neben einander liegende, nicht aus einem Princip abgeleitete Bestandtheile nur

formell in den Umfang der Philosophie inbegriffen werden. In dieser Ordnung oder Unordnung ist nur eine eben so formelle Uebersicht über dieselbe möglich, und diese in kurzer, compendiarischer Darstellung heißt Encyclopädie. Auch von den philosophischen Disciplinen kann eine solche in specie aufgestellt werden, und je nachdem man dabei von einem mehr idealistischen oder empirischen System ausgeht, wird auch die Aneinanderreihung mehr oder weniger sich auseinander herspinnen oder atomistisch sein; der Name aber und der ganze Begriff derselben beruht ursprünglich auf jener dualistischen Grundanschauung, und es muß dabei bleiben, daß in eine solche Uebersicht die reine Philosophie und ihre Theile sowohl als auch die Realwissenschaften aufgenommen werden müssen, wenn die sogenannte Encyclopädie etwas Eigenthümliches sein, und als Propädeutik zur Orientirung der Schüler dienen soll; oder aber ihre Bedeutung setzt sich um in die der philosophia prima oder Wissenschaftslehre, so daß beide identisch, in dieser aber erreicht und ausgesprochen ist, was in jener nur gemeint und mit einem unpassenden, von einer ganz andern Vorstellungsweise entlehnten Namen bezeichnet wird. In dieser Verwirrung zweier Grundansichten wird dann die Encyclopädie, so fern sie philosophia prima sein soll, als Grundlage und Princip aller andern philosophischen Wissenschaften auftreten; aber falls diese fundamentale Wissenschaft schon ein heimliches Kind der Empirie und des Rationalismus ist, wird auch die Vermittelung und der Endzweck derselben eben diesen Mischcharacter an sich tragen. Einer solchen philosophischen Encyclopädie entspricht dann als Vermittelungssphäre nur die Psychologie oder Phänomenologie des endlichen Geistes, d. i. der Erkenntnißproceß, wie er im Bereich der einzelnen Menschensubjecte durch Wechselwirkung unter sich und mit der Natur vorgeht; die Synthese endlich oder das Ganze ist der universelle Proceß der Geschichte, als Wissenschaft oder Philosophie der Weltgeschichte von dem encyclopädischen Princip aus begriffen. Dieß ist im Wesentlichen die Grundansicht vom wissenschaftlichen Organismus überhaupt, welche sich aus dualistischen

Principien gestaltet. Sie muß, eben darum, weil hier nirgends reine Philosophie ist, mit der Eintheilung der Philosophie als solcher sich verwirrend kreuzen und in Collision kommen. Die Philosophie selbst nämlich soll dann in Dialectik, Physik und Ethik bestehen. Aber hier zeigt sich sogleich, daß die Dialectik allein die reine Philosophie vorstellt, Physik und Ethik (— die Theologie und Aesthetik fehlen —) sind angewandte Philosophie. Nun fragt sich wieder, ob die Dialektik nur formale Logik, oder ob sie im Sinne Hegels zugleich inhaltliche, metaphysische Wissenschaftslehre sein soll, was auf die Ansicht von einer philosophia prima hinauskommt. Ist sie dieses, so muß sie die Grundkategorien von allem, der Natur, der Menschenwelt und der Gottheit umfassen, kann also nicht Physik und Ethik außer sich liegen haben, sondern muß die Principien derselben einschließen. Aber sie darf auch nicht die Vorstellung von sich selbst fassen, als habe sie es nur mit jenem vorseienden Ansich zu thun, dem entweder gar keine objective Wahrheit zukommt, oder welches sich, wenn es eine haben soll, objectiv an die Stelle der weltimmanenten Gottheit setzt, und doch zugleich, weil nur ein „Ansich", nichts für sich Seiendes ist; denn dieß ist nur die Weltwirklichkeit, die sich aber gleichwohl nicht in jenes (unwirkliche) Ansich, sondern nur in die endlichen Menschengeister reflectirt, so daß endlich der Anthropologismus als die consequente Ausbildung jener Grundansicht zum Vorschein kommen muß. Aristoteles namte seine philosophia prima geradehin θεωλογία, und dieß ist sie auch; es kommt alles nur auf den Inhalt an, ob sie eine heidnische Naturtheologie, mithin identisch mit der Physik ist, wie sich bei den Stoikern zeigte, oder ob eine christlich speculative in der oben bezeichneten Bedeutung des Speculativen.

3.

Die Philosophie in ihrer geschichtlichen Entwickelung.

a) Die Verwirrung, die sich über die Eintheilung aus zwei einander durchkreuzenden Grundansichten ergießt, kann nur

dann gründlich gehoben werden, wenn vor allen Dingen die reine Philosophie als Wissenschaftslehre in ihre Schranke, d. i. in den reinen Aether des speculativen Denkens sich ein-, und damit alles Empirische ausschließt; dieses stellt sich ihr dann aber nicht dualistisch als eine zweite Macht äußerlich gegenüber, sondern wie die sublunarische Welt in den Schooß des Weltäthers hinein, und wird selbst von ihm durchdrungen und getragen. So lange in der Philosophie sich Philosophie und Geschichte, d. i. Empirie im weitesten Umfange, noch dualistisch einander gegenüberstehen, wird nothwendig als das Dritte und Höchste eine Synthesis beider gesucht, und diese kann dann nichts anders als die Philosophie der Geschichte sein. Allein dieser ganze Ansatz ist, wie gezeigt, nicht der richtige, und folglich ist auch die Consequenz davon eine schiefe, ein hybrides Erzeugniß. Philosophie der Geschichte, Encyclopädie und Psychologie werden nur dann mit begrifflicher Schärfe zu bestimmen und in der Totalität des Ganzen an ihren rechten Ort zu stellen sein, wenn sie als das genommen werden, was sie sind, als philosophisch-empirische Wissenschaften, nicht aber als Theile der reinen Philosophie oder des Systems der Philosophie selbst.

Fragt man dann, wie die Darstellung dieser und der übrigen Wissenschaften in ihrer besondern Detailausführung für sich, aber unter Voraussetzung einer allgemeinen Wissenschaftslehre sich gestalten werde, so ergiebt sich, daß jedwede besondere Wissenschaft, für sich abgetrennt, behandelt und durchgeführt, namentlich die Naturwissenschaft, Aesthetik, Ethik, Religionsphilosophie, wie immer gebräuchlich war, zuerst einen sogenanten allgemeinen Theil haben werden, welcher nichts anders enthält, als eine speciellere Ausführung und mehr oder weniger populäre Darstellung der entsprechenden Grundkategorieen, welche die Wissenschaftslehre als Principien dieser Wissenschaft in abstracterer Gestalt enthält und als sogenannte lemmatische Grund- oder Lehnsätze darbietet. Sollte jede einzelne Wissenschaft selbst diese Principien erschöpfend begründen, so müßte jede eine Wissenschaftslehre schreiben. Vielmehr ist überall das Bedürfniß vorhanden, sich auf ein anerkanntes System zu berufen; und

dieß geschieht auch in der That, wenn nicht ausdrücklich, doch stillschweigend schon dadurch, daß man sich des Sprachgebrauchs und der Kategorieen eines Systems, vielleicht mit mehr oder weniger kritischen Modificationen bedient. Das Zweite, was zu einem vollständigen Lehrgebäude der Ethik, Aesthetik u. s. w. gehört, ist eine Geschichte dieser Wissenschaft, und zwar in phänomenologisch-kritischer Form, eine histoire raisonnée et critique in rechter Art, die nur dadurch möglich und berechtigt wird, daß die reine Idee der Wissenschaft selbst als leitendes Kriterium schon vorausgeschickt ist, denn niemals kann die Geschichte die Idee, sondern die Idee muß stets die Geschichte kritisiren: Hat man nun die Vergangenheit der Disciplin mit mehr oder weniger Ausführlichkeit — und oft schrumpft dieselbe in den Lehrbüchern zu einem bloßen Katalog der Litteratur zusammen — bis zu dem Standpunkte der Gegenwart verfolgt, so ist es dann endlich drittens das System der Gegenwart, was aus dem vorangestellten Princip und im Hinblick auf den geschichtlich objectiv gewordenen Inhalt als eine Neugestaltung oder Umbildung des letzteren vermöge des ersteren sich ergiebt, wobei dann die herkömmlichen relativen Binnengrenzen, Begriffsbestimmungen und Ordnungen vielfältig, ja durchweg aus ihren alten Fugen weichen, der ganze Organismus in allen Gelenken aufgelockert, durch einen verjüngten Lebenstrieb auseinander gedrängt und in der Regel auch die termini technici des alten Sprachgebrauchs, so weit er beibehalten wird, weniger oder mehr mit nüancirten Bedeutungen gefärbt werden.

b) Die Wissenschaftslehre selbst enthält in ihrem Vermittelungstheil, wie gesagt, die Kategorieen der Erfahrung oder Phänomenologie und entspricht somit selbst auch ihrerseits dieser Anordnung der besondern empirisch-rationellen Disciplinen. Universell in ihrer Art, d. i. alle besondern Geschichten umfassend, und so in eigentlicher Weise den universellen Erfahrungskategorieen entsprechend, ist die Universal- oder Weltgeschichte selbst, und diese, freilich nicht bloß als eine Aufzählung von Regenten und politischen Welthändeln, sondern als umfassende Culturgeschichte des Menschheitslebens, wenn sie mehr und mehr zu

einer prägnanten Uebersicht zusammengedrängt wird, ist dann oder wird mehr und mehr das, was man gewöhnlich Philosophie der Geschichte nennt, nämlich eine mehr oder weniger ausgeführte Phänomenologie der Geschichte, aber wohl zu merken, vom empirischen Standpunkte aus; denn die Geschichte als solche darf nie vergessen, daß sie überall primitiv an Facta anzuknüpfen hat. Ein unerträgliches, unzuverlässiges und in jeder Art nutzlos unwissenschaftliches Gemengsel entsteht in der Geschichte eben so wie in der Philosophie, wenn jene bei ihrem Hinstreben nach dem philosophischen Begriff oder diese bei ihrem Eingehen in das Detail ihrem respectiven Princip untreu, jene rationalistisch constructiv a priori, diese empiristisch wird. Die Grenzen, bis zu welchen jede ihrerseits mit Fug und Recht von ihrem Standpunkte aus vordringen kann und an der sie sich begegnen, sind in der Wissenschaftslehre selbst genau zu verzeichnen; es sind die Kategorieen des Progresses und dessen Gesetze. Sie liegen da, wo die reine Philosophie die relative Selbständigkeit der Einzelwesen anerkennend, nur im Allgemeinen die Modalität des aus der Wechselwirkung endlicher Wesen sich in diesen Wesen erzeugenden Wissens und Wollens bezeichnet und bestimmt, sich jedoch nicht in die hieraus entstehende Zufälligkeit und subjectiv beschränkte Mannichfaltigkeit der möglichen besondern Lagen u. s. w. einlassen darf.

Nicht die Geschichte, sagten wir oben, darf die Idee, sondern die Idee hat die Geschichte zu kritisiren. Dieß kann Anstoß erregen, wenn man bedenkt, daß so viele Systeme vor dem Weltgericht der Geschichte ihren Urtheilspruch empfangen haben und unter die Abgeschiedenen verwiesen worden sind. Dennoch, wenn zu irgend einer Zeit über Handlungen und Handlungsweisen abgeurtheilt wird, ist es das allgemeine Bewußtsein der Zeit, die herrschende Idee oder das, was von einem Philosophen ausgesprochen, als systematisches Bewußtsein erscheint. Dieses ist, wenn auch dem Inhalte nach identisch mit einem herrschenden Systeme, es doch nicht immer der Form nach und existirt vielleicht nur als religiöser Glaube, Ethos oder Resultat langer Erfahrung. Die Frage, ob die Philosophie eine Zeit

beherrsche oder jedwedes Zeitalter seine Philosophie hervorbringe, ist damit nicht entschieden. Nur darf man sich nicht im Allgemeinen der Ansicht hingeben, als sei jedwedes neu auftauchende System nur eine versuchsweis aufgestellte Hypothese, die durch den Lauf der Wirklichkeit, mithin durch Erfahrung, im Gebiet der Natur und Freiheit ihre Bestätigung oder Widerlegung zu gewärtigen habe. Dieß ist in so fern eine Täuschung, als auch da, wo die Erfahrungswissenschaft die reine Philosophie zu widerlegen scheint, es nicht das in jener enthaltene empirische Element, sondern vielmehr das philosophisch-systematische, das sich geltend machende absolute Einheitsbewußtsein ist, was die Krisis herbeiführt, überdieß diese Kritik immer nur fehlerhafte und einseitige Anwendungen allgemeiner Denkgesetze treffen kann, nie aber irgend ein Factum als solches die Macht hat, die allgemeine herrschende logische Kategorie des Zeitgeistes zu potenziren, höchstens nur die negative, ihn irre zu machen und in Zweifel zu stürzen; wovon z. B. die Geschichte des Wunderglaubens, des Märtyrerthums aller Art u. a. m. zum Beleg dienen kann.

Die Kritik durch Erfahrung kann eine Philosophie nur in so fern treffen, als sie selbst empirisch ist, und im Allgemeinen beruht die oben erwähnte Ansicht selbst auf einem empiristischen Philosophiren, welches von sich keinen andern Begriff hat, als daß es ein aus Erfahrung abstrahirtes Resümé sei. Diesem zufolge ist das prius überall die Praxis, und weil die Praxis selbst erst nach und nach zu einer zweckbewußten sich emporarbeitet, ist ihr prius wieder das natürliche Leben; das Leben setzt dann weiter rückwärts die unorganische Natur, das Materielle voraus, und so zeigt sich, daß wir jener Ansicht vom Verhältniß der Geschichte zur Philosophie nicht nachgehen können, ohne einzugestehen, daß wir vom Materialismus und Empirismus, oder doch von der früher beleuchteten empiristischen Potenzlehre herkommen, und, sollten wir diese Ansicht beweisen, auf diese zurückgehen müssen. Auch diese Ansicht dreht sich also in ihrem eignen Kreise, und geht Hand in Hand mit der ebenfalls früher schon erwähnten formalistischen, daß die Philosophie nur eine

Gymnastik des Denkens für die Verarbeitung von allerlei Inhalt sei, den natürlich niemand anders liefern kann als die so aus ihrer Blindheit emporwachsende Geschichte. Diejenigen, welche durch den Ausspruch, daß die Geschichte die Kritik der Philosophie sei, erstere über letztere erheben wollen, setzen sie dadurch nur um so tiefer herab in die Naturproducte.

Die Frage aber, ob die Philosophie oder die Geschichte den Reigen führe, d. h. ob ein System, im Kopfe eines Denkers entsprungen, durch die Schule ausgebreitet und wenn auch nur in der Form von Maximen zersplittert zum leitenden Genius eines Zeitalters werde, oder ob umgekehrt jedwedes Zeitalter in dem dumpfen Drange der Selbstwüchsigkeit so hinhandelt, tausendfache Wege einschlägt und tausendfach getäuscht, mit einem seiner vielköpfigen Organe dennoch blindlings auch das Rechte findet, sich zuletzt aus allen diesen Erfahrungen eine Regel macht und diese Regel Philosophie nennt — diese Frage ist allerdings eine moderne, und wie es scheint, allmählig spruchreife, schon darum, weil sie jetzt mit Bewußtsein aufgeworfen wird.

c) Stellen wir zuerst, um den Stand der Angelegenheit näher zu characterisiren, die Aussprüche zweier Philosophen beispielsweise gegen einander. Wir wählen als Repräsentanten der einen Hegel, als Sprecher der andern Victor Cousin, der in beredter Weise zugleich für viele Andere das Wort führen mag. „Hier muß man — so schließt Letzterer seine Betrachtung der scholastischen Philosophie — die Macht der Principien anerkennen. Ein Problem, kaum würdig, wie es schien, die Träumereien eines Philosophen zu beschäftigen, giebt verschiedenen Systemen der Metaphysik ihren Ursprung. Diese Systeme bewegen zuerst die Schulen, zuerst freilich nichts als die Schulen; bald aber dringen sie ein in die Religion und durch die religiöse Ansicht in den Staat; da nun stehen sie plötzlich auf dem Schauplatz der Geschichte. Sie interveniren in den Welthändeln, erregen Concilien, beschäftigen Könige. Wilhelm der Eroberer wurde in Bewegung gesetzt gegen den Nominalisten Roscellin, und Ludwig VII. präsidirte der Versammlung, wo Sct. Bernhard seine Worte gegen den Conceptualisten Abâlard

vorbrachte, den Lehrer von Arnold von Brescia. Doch das ist nur noch ein Vorspiel. Dem wieder auftauchenden Nominalismus kamen günstigere Zeiten; er flammt von neuem auf und erregt neue Stürme. Ein zweiter Roscellin, Occam, wendet den Nominalismus noch einmal auf die Theologie an, und durch die Theologie auf die Politik, bietet Schach dem Papst, verwickelt in seinen Streit einen König und einen Kaiser, und indem er sich vor dem päpstlichen Bannstrahl unter die Flügel des kaiserlichen Adlers flüchtet, kann er mit gerechtem Stolze sagen: tu me defende gladio, ego te defendam calamo. Im Stich gelassen von dem König von Frankreich, unterstützt vom deutschen Kaiser, entgeht der ungebändigte Franciscaner dem Gefängniß des Roger Bacon und stirbt im Exil zu München. Aber er hat einmal in Paris gelehrt; die Universität ergriff die proscribirte Lehre; der siegreiche Nominalismus verbreitet den Geist der Unabhängigkeit und veranlaßt die Kirchenversammlungen zu Constanz und Basel, wo Pierre d'Ailly und Gerson residiren, diese Väter der gallicanischen Kirche, weise Reformatoren, deren Stimme damals freilich nicht gehört wurde und die bald darauf einem Andern Platz machten, und dieser hieß Luther. Demnach soll man nicht scherzen mit der Metaphysik, d. i. den ersten und letzten Principien von Allem."

Kann man diese Macht der scholastischen Philosophie nicht streitig machen, so wird man sie in erhöhtem Maaße auch u. a. Rousseau zugestehen müssen, dem unzweideutigen Propheten der französischen Revolution, der mit seinem Naturideal, damals dem relativ höchsten, ein ganzes Zeitalter hinter sich herzog; noch viel weniger aber kann es in Deutschland dem vielverkannten Chr. Wolff abgesprochen werden, daß er zuerst die Philosophie deutsch sprechen gelehrt, seit der Scholastik zum ersten Mal wieder ein System abgeschlossen und dadurch nicht nur jene von den Kathedern vertrieben, die Philosophie in Deutschland als ein Glied der Nationalerziehung in die encyclopädische Bildung eingereiht und eine lange Zeit hindurch dieselbe beherrscht hat. Dem französischen Materialismus und englischen Empirismus gegenüber, sprach es Kant mit Nachdruck aus, daß keine

aus der geschichtlichen und natürlichen Wirklichkeit abgezogene Maxime der Zukunft die Wege zeigen, kein Schatten der Gegenwart und Vergangenheit überhaupt nur das Wörtchen „soll" aussprechen dürfe, sondern das sein Sollende, die Idee und das nach ihr zu gestaltende Ideal müsse a priori aus der Tiefe der Wissenschaft geschöpft werden: das Gewöhnliche, Allverbreitete, das was am liebsten und häufigsten gethan wird, sei vielmehr die sinnliche Schlacke am rein Vernünftigen; empirische Principien müssen nothwendig zum Eudämonismus führen. Und kann man die Revolution ignoriren, welche Kants Kriticismus auf den Kanzeln und Kathedern, in theologischen, juristischen, medicinischen Lehrbüchern hervorrief? die Umgestaltung, welche Schellings Naturphilosophie in vielen Zweigen, durch Oken bis in die Naturgeschichte hinein verbreitete? und endlich den umbildenden Einfluß, den Hegel selbst bereits nicht nur auf die meisten Facultätswissenschaften, sondern durch sie auch auf den Staat und das practische Leben ja bis ins Mark der Gesinnung hinein auf das junge Deutschland auszuüben vermocht hat?

Fürwahr der Erfolg seiner Worte straft seine Worte Lügen, wenn er behauptet: „Es ist eben so thöricht zu wähnen, irgend eine Philosophie gehe über ihre gegenwärtige Welt hinaus, als ein Individuum überspringe seine Zeit. Diese vernünftige Einsicht, daß die Philosophie die Wirklichkeit nur zu begreifen hat, wie sie ist, in ihrer Nothwendigkeit, ist die Versöhnung mit der Wirklichkeit. Was das Belehren, wie die Welt sein soll, anlangt, so kommt dazu die Philosophie immer zu spät. Als der Gedanke der Welt erscheint sie erst in der Zeit, nachdem die Wirklichkeit ihren Bildungsproceß vollendet und sich fertig gemacht hat. Dieß, was der Begriff lehrt, zeigt nothwendig eben so die Geschichte, daß erst in der Reife der Wirklichkeit das Ideale dem Realen gegenüber erscheint, und jenes sich dieselbe Welt, in ihrer Substanz erfaßt, in Gestalt eines intellectuellen Reichs erbaut. Wenn die Philosophie ihr Grau in Grau mahlt, dann ist eine Gestalt des Lebens alt geworden, und mit Grau in Grau läßt sie sich nicht verjüngen,

sondern nur erkennen. Die Eule der Minerva beginnt erst mit der einbrechenden Dämmerung ihren Flug."

In der That, dieß sind nicht etwa nur gelegentliche Aeußerungen, sondern die herrschende Ansicht sowohl bei Hegel als bei der großen Partei der Zeitgenossen, welche Kants und Schillers Idealität gegenübersteht, und nicht nur ihre Philosophen sondern auch ihre Dichter und Historiker hat. Denn diese historiosophische Ansicht, welche die Philosophie nur das Fertige, Abgelebte und Erstorbene in Leichenfarbe mahlen, sie mit ihrem Belehren, wie die Welt sein soll, immer zu spät kommen läßt, gemahnt an die ganz analoge des Dichters:

„Grau ist alle Theorie, und grün des Lebens goldner Baum;"

» Drum frisch! Laß alles Sinnen sein
Und grad' mit in die Welt hinein!
Ich sag' es dir, ein Kerl der speculirt,
Ist wie ein Thier auf dürrer Haide,
Von einem bösen Geist im Kreis herumgeführt,
Und rings umher liegt schöne grüne Weide. «

Einstimmend preißt auch endlich der Historiker die Periode der Naturwüchsigkeit als die wahre Blüthenzeit, das Herz in seinem dumpfen Drange, den instinctmäßigen Bildungstrieb, die dämonische Thatenlust als das Vernünftige, und läßt dabei dem gedachten Begriff, der Wissenschaft, der Philosophie kein gutes Theil. Wirklich hat der Historiker gut reden in diesem Fach; die Geschichte liefert ihm Beispiele zu Beweisen in Menge: aus dem Alterthum jene zu spät kommenden orphisch-pythagoreischen Theoretiker und Staatskünstler, die eine alte Zeit neu machen wollten, aus der neuern Zeit die Doctrinärs, welche aus der Geschichte, dem Vergangenen, sich ein Abstractum von Weisheitsregeln destilliren, und mit diesem blutlosen Eidolon der Vergangenheit den Lauf der Zukunft meistern wollen, dadurch aber unwillkührliche Reactionärs werden.

Wenn jene Philosophie der Idealität eine Zukunft hat und ihr Antlitz jugendlich nach dem Morgenroth der Zeiten kehrt, scheint diese Philosophie der Vergangenheit in der That ihre

Rolle mit der Geschichte selbst vertauscht zu haben, von welcher Johannes v. Müller sagt, sie sei eine rückwärts gewendete Prophetin. Fassen wir beiderlei Ansichten in einen prägnanten Ausdruck, so ist nach jener der Mensch ein geborener Prometheus, nach dieser ein ewiger Epimetheus. Der letzteren zufolge ist und bleibt die Philosophie in ihren Blüthenpunkten oder Systemen, genau und eigentlich gesagt, immer nur Philosophie der Geschichte, während jene Ansicht sie zu einer Schöpferin von Idealen erhebt, durch welche sie die Folgezeit umwandelt, also zu einem Idealismus in ganz anderem Sinne, als in welchem dieses Wort bisher gebraucht wurde, denn es steht ihr kein Realismus oder Materialismus mehr entgegen; so daß diese Bezeichnungen überhaupt nicht mehr adäquat sind für das, um was es sich jetzt handelt, und wir uns für die Gegensätze der Gegenwart nach andern Benennungen umsehen müssen.

Indem wir die rechte Signatur derselben finden, nähern wir uns hoffentlich auch der Lösung des Widerspruchs, der die Gegenwart zerreißt; denn Versöhnung heischt sowohl die Epimethie mit ihrer ewigen Reue, ihrem Weltschmerz, ihrer blasirten Ironie, als auch jene Promethie der Ideale, die, abstract wie sie waren, nirgends in der Welt Gewährung fanden. Die alten Ausdrücke des Apriorismus, Empirismus, Idealismus und Sensualismus u. s. w. bezeichnen in der That nicht mehr das Wesen unserer Parteien; oder wollte etwa Hegel, weil ihm die Idealität der Zukunft verschlossen, weil er so ganz Historiosoph war, darum Empiriker sein? Wer weiß nicht, daß wenn irgend Einer gegen den Empirismus angekämpft, irgend Einer durch die alleinige Kraft der Methode die Welt aus dem Nichts hervor beschwören wollte, dieses Hegel gewesen ist? Und eben so läßt jener Dichter, der die Theorie grau, und grün des Lebens goldnen Baum nannte, scheinbar mit sich im Widerspruch, den Teufel selber sagen: „Verachte nur Vernunft und Wissenschaft, des Menschen allerhöchste Kraft, so heb' ich dich schon unbedingt" u. s. w.

Wie findet sich dieses Streben mit jenem historischen Begriff von Philosophie zusammen? Fassen wir den Philosophen

Hegel genau so, wie er sich selbst erfaßte, d. h. wie er laut seiner eignen Geschichte der Philosophie von seinen Vorgängern die Aufgabe gestellt und sich seine Mission eingehändigt sah. Das, was er überkam, war nach seiner eignen Auffassung und Ansicht der bekannte, das vorige Jahrhundert characterisirende Subjectivismus, und zwar der ganzen Zeit, der französischen wie deutschen Welt. So wie Hegel den Subjectivismus auffaßte, war es diesseits und jenseits des Rheins derselbe: es ward ein Ideal oder richtiger anstatt eines Ideals ein leeres Abstractum aufgestellt, und diese Leerheit suchten die Franzosen practisch durch revolutionäre Vernichtung aller historisch gewordenen Verhältnisse in Staat und Kirche darzustellen; die Deutschen vollzogen denselben revolutionären Vernichtungsact zwar nicht an den Köpfen auf der Guillotine, aber mit den Köpfen in der Wissenschaft und dem Glauben. Keinem fiel es, wie Hegel meint, ein, dieses Ideal, das sein Sollende, mit Bestimmungen auszufüllen; würde man aber dieses Unwesen in sich concret zu erfüllen gesucht haben, so würde sich nur eben derselbe historische Inhalt und dieselbe Menschennatur gefunden haben, die man die Wirklichkeit nennt. Indem nun Hegel sich dem Subjectivismus entgegenwirft, — und überall wo sich dieser Gegner im Felde zeigt, thut er es mit dem vollen ethischen Ingrimm seines ungetheilten Wesens — da wird er in dem bezeichneten Sinne historisch, d. h. er setzt sein aprioristisches Reconstruiren in Gang, um die Wirklichkeit, wie sie war und wie sie jederzeit ist, als das aus dem Begriff Hervorgehende, so und nicht anderes sein Könnende, kurz, als das Nothwendige zu erweisen, was auch einzig und allein das sein Sollende sei, so daß aus der Reconstruction a priori zugleich als Resultat die Einsicht hervorgehe, in welcher der Mensch sich absolut versöhnt, die Philosophie ihr Ziel finden soll. Wollen wir nun für diese Gegnerschaft des Subjectivismus den bezeichnenden Ausdruck finden, so bietet sich kein anderer als der des Objectivismus, womit zugleich sein ihm gebührendes Verdienst, aber auch die neue Schranke angedeutet ist, die in der Anerkennung aller Wirklichkeit, wie

sie gerade ist, Recht mit Unrecht gleicherweise in den Kauf nimmt, nothwendig liegen muß. Es ist der Widerspruch, in welchen Hegel sich durch den bekannten Satz: „alles Vernünftige ist wirklich und alles Wirkliche vernünftig", verwickelte, oder die Doppelbedeutung der „Wahrheit" die sich immer wieder in Wahrheit und Wirklichkeit zerlegt, wie oben gezeigt worden ist. — Die Belehnung mit dem Prädicat der „Objectivität" ließ sich auch Göthe, als sie ihm von Heinroth feierlich dargebracht wurde, gern gefallen, und honorirte sie mit einem eignen beifälligen Aufsatz.

Zeigten sich uns die beiden einander entgegengesetzten Ansichten der Promethie und Epimethie, oder wie wir nun sagen können: des Subjectivismus und Objectivismus, zuerst in ihrer contradictorischen Stellung, sodann zweitens bei Hegel in einer Art von Vermittelung, die aber eine schlechte Identität und somit vielmehr Wechselsynthese, Verwandelung der Geschichte in Philosophie und der Philosophie in Geschichte war, welche den Unterschied aufhob, nicht concret in der Einheit des Bewußtseins bestehen ließ — so haben wir nun noch die wahre Synthesis, Vermittelung und Versöhnung zu suchen, d. i. eine solche, in welcher die Geschichte Geschichte, die Philosophie Philosophie bleibt, und dennoch der Widerspruch gelößt wird. Unserm früher ausgesprochenen Grundsatz zufolge, können wir die Facticität von etwas Abnormen nur aus der Empirie und Geschichte erfahren, nicht aber a priori demonstriren — weil dieses, falls es gelänge, dem Abnormen die Abnormität abstreifen, es als normal und nothwendig darstellen würde. Ist nun die Epimethie ein nicht sein sollender Zustand, so müssen wir uns mit der Frage an die Geschichte wenden, ob factisch von Alters her und bis jetzt die Epimethie oder Promethie über die Menschheit geherrscht. Was der Philosophie hierbei zufällt, ist nicht der Beweis sondern nur die Erklärung des Factums aus seiner Möglichkeit, so fern, was möglich war, auch wirklich werden konnte, wenn schon nicht mußte.

Will die Philosophie den positiv apodictischen Beweis von der Nothwendigkeit des Abnormen führen, so vernichtet sie nicht

nur objectiv den Unterschied von Gut und Bös, sondern sie macht auch sich selbst unmöglich — hebt sich selbst auf; denn gesetzt, es gelänge ihr, alles und jedes als nothwendig aufzuzeigen, so würde ein solcher durchgeführter Objectivismus zum absoluten Prädestinatianismus und Fatalismus, und ein absoluter Fatalismus schlägt bekanntlich in Zufälligkeit um, d. i. ins Begrifflose und Unbegreifliche, Boden- und Grundlose. Die angebliche Versöhnung, die darin liegen soll, daß das Nothwendige als nothwendig begriffen werde, ist ein sophistisches Trugbild, so lange nicht das Nothwendige selbst näher bestimmt worden ist. Nothwendig aber durch Vernünftig, und Vernünftig durch Nothwendig zu erklären, ist nichtssagend, weil es nichts über den Inhalt bestimmt, und als diesen Inhalt so geradezu den ganzen Lauf der Facta, die Geschichte, zu nehmen, das ist eben der Objectivismus der Historiosophie.

Aber eben so wenig darf anderseits die Geschichte zeigen wollen, was absolut sein soll, und in Zukunft auch sein wird; ist eine bestimmte Idee davon dem Menschen um seiner höhern Bestimmung willen nothwendig, so kann diese nur anderswoher geschöpft, von der Philosophie aufgeklärt und auch von der Geschichtswissenschaft als leitende anerkannt werden; denn wollte die Geschichte sich nur nach sich selber bemessen, so könnte der Maaßstab, den sie von sich abstrahirt, nur der allgemeine der fortschreitenden Bewegung, ja nicht einmal der fortschreitenden, sondern nur der Bewegung überhaupt sein, weil in der Geschichte Vor- und Rückschritte wechseln. Der Historiker verlöre ohne seinen Halbbruder den Philosophen, wie Epimetheus ohne Prometheus, jede Norm der höheren und höchsten Kritik, denn ihm verlöschte die leitende Idee, und er könnte, die Sache in strengster Consequenz verfolgt, zuletzt nur noch als Sagenkundiger einfach referiren und erzählen; die Weltgeschichte könnte nicht mehr Anspruch auf den stolzen Titel machen, das Weltgericht zu sein, und die Historiographie als Wissenschaft wäre eben so unmöglich (impossible) geworden, wie die Philosophie sich unmöglich machen würde, wenn sie die Stelle der Geschichte übernehmen wollte; die Geschichte würde es ihrerseits auf gleiche

Weise, nicht weil sie sich mit Philosophie verbinden, sondern weil sie selbst Philosophie sein, die philosophische Idee aus eignem Innern abstrahiren wollte; beide also werden unmöglich, d. h. widersprechen sich selbst, indem sie sich selbst schlechthin identificiren. Das ist die Nothwendigkeit des Unterschiedes der reinen Philosophie als solcher von den Erfahrungswissenschaften, auf den wir schon oben drangen; der Unterschied muß festgehalten werden, wenn die concrete Einheit stattfinden soll.

Halten wir beide dadurch auseinander, daß gezeigt wird, beide vernichten sich, sobald die eine oder die andere aus ihrem Princip weicht, so ist damit zugleich auch erst ihr wahrhaftes Bestehen in widerspruchsfreier Einheit ermöglicht. Philosophie und Geschichte können einander nicht in dem Sinne entgegengestellt werden, als hätte jene nur die Idee und das Ideal der Zukunft, das vollendete Bild in der Kategorie des Seins schlechthin zu zeichnen, alles Werden und alle gegenwärtige und gewesene Wirklichkeit ausschließend — eben dieß thut der einseitige Subjectivismus —; und als hätte die Geschichte anderseits nur das von jener Norm abgewichene Abnorme zu berichten; sondern die Geschichte ihrerseits wird, wenn anders ein vernünftiger Zweck in der Welt ist, diesen auch, so weit er sich verwirklicht hat, aus dem bisherigen Gang der Facta abstrahiren, und in diesem Abstractum zwar keineswegs das absolut vollendete Ideal am Ende aller Dinge, aber allerdings eine Regel, und zwar eine Regel des Vorwärtskommens, Fortschreitens (Progressus), nicht das Gesetz eines endlos sich in sich selbst drehenden Kreislaufs (Proceß), der periodisch nur das alte wiederbringt und vernichtet, als historisch beglaubigt auffinden und von diesem vorschreitenden Rhythmus sich leiten lassen. Eine solche Regel ist jedoch nur negativ und formal, d. h. sie zeigt nur das nicht sein Könnende, und bezeichnet wohl im Voraus Stadien, gleichsam Tactstriche, aber füllt sie nicht mit Noten aus. In der Kategorie des Gesetzes treffen, wie gleichfalls schon oben a priori, jetzt a posteriori gezeigt worden, Geschichte und reine Philosophie wieder zusammen. Anderntheils ist aber auch so eben eingestanden worden, wie fern

die Philosophie den Vorwurf des Subjectivismus verdiene, und zugleich angedeutet, worin die Einseitigkeit desselben bestehe, nämlich darin, daß ein philosophisches System ein Ideal schlechthin als fertiges über und jenseits der Welt, d. i. jenseits und am Ende des geschichtlichen Progresses, da, wo er nun still zu stehen hätte, hinstellt, und zwar nicht bloß als die Idee der Gottheit, sondern auch zugleich als das Ideal der Menschheit, die doch ihrer Natur nach eine werdende ist und dem historischen Progreß angehört. Fällt nun (pantheistisch) diese Idee der Gottheit mit der der Menschheit unmittelbar in eine und dieselbige zusammen (sind Gott und Menschheit identisch) so ist diese Gott = Menschheit entweder immer vollkommen wie sie ist, oder nie, und beides soll sie zugleich sein. Wird aber in Gott ein ewiges Wissen und Wollen des absoluten Ideals als die der Gottheit qua solcher allein zukommende ewige Vollkommenheit, unterschieden von dem real-geschichtlichen Vervollkommnungsprocesse der Menschheit, dessen Reflex gleichfalls im göttlichen Wollen und Wissen mit jener Kenntniß des absoluten Ideals zugleich vorhanden ist, — wird mithin in die absolute Idee das Moment des geschichtlichen Werdens zugleich als wesentlich mit aufgenommen, oder bestimmter: wird die göttliche absolute Vollkommenheit darein gesetzt, daß er als Gott der Lebendigen, als Urquell aller Geschichte, als nicht nur selbst vollkommen seiender sondern Anders zur Vollkommenheit führender, selbst erst vollkommen ist, — und ist somit die Philosophie dahin gelangt zu begreifen, daß es nichts absolut Vollkommneres giebt als den absolut guten Willen der Weisheit — so hat sie auch ihrerseits sich vom einseitigen Subjectivismus gereinigt und die Versöhnung mit der Geschichte, so viel an ihr ist, vollzogen. Das noch nicht Daseiende ist dann nur ein Werdensollendes, nicht Daseinsollendes, mithin kein contradictorischer Widerspruch; die creatürliche Unvollkommenheit (der relative Mangel) ist nicht identisch mit dem positiv Abnormen und Bösen, sie wird es erst, wenn nicht vor- sondern rückwärtsgeschritten wird; der Fortschritt selbst aber ist schon Versöhnung,

und die unendliche Langmuth tritt als göttlicher Humor an die Stelle der sardonischen Ironie.

Fordert nun die Philosophie nur diesen Progreß hienieden, um in ihrer eignen Idee dadurch versöhnt zu sein, so zeigt ihr gegenüber die Geschichte diesen Fortschritt allerdings als wirklich auf, nämlich im Großen und Ganzen; der Strom wälzt sich fort trotz seinen Strudeln und Wirbeln an einzelnen Stellen. Das Ideal verlangt, daß der Mensch nicht Prometheus *sei*, aber auch nicht Epimetheus bleibe, es fordert ein endliches *Werden* der Promethie. Die Geschichte zeigt, daß es in der ersten Periode nicht die Philosophie als vollendete Promethie (Weisheit) sein konnte, welche dem practischen Streben der Menschheit voranging und deren Geschicke, die Geschichte, hinter sich herzog; denn die Philosophie war noch nicht geboren, sondern das dämonische Ringen des Griechengeistes in verhängnißvoller epischer Continuität hatte sich noch nicht einmal als tragisch-dramatisches Selbstbewußtsein ausgesprochen, geschweige selbst überwunden. Von der Epimethie *dieser* Periode gilt also die objectivistische Ansicht Hegels im ganzen Umfange. Aber als die Philosophie nun geboren war, und das ganze Mittelalter hindurch selbst ihr vermittelndes Alter durchlebte, sich selbst noch als Real-Idealismus zu erziehen und erziehen zu lassen hatte, da war sie doch schon nicht mehr ganz und gar nur Zögling der practisch-politischen Interessen und derjenigen Macht, die allem vorherrschte, der Hierarchie, obschon auch eben so wenig die Erzieherin der Menschheit, sondern es währte der zweifelhafte Kampf, *ob* sie die Dienerin sei, welche folge, oder mit der Fackel vorangehe. (Wonach Cousins Ansicht, so fern sie die *scholastische* Philosophie betrifft, zu limitiren sein möchte). Daß nun endlich die neueste Zeit im Sinne des deutschen Protestantismus dazu berufen ist, das anfänglich epimetheische Verhältniß in die gottgewollte Stellung der Idee, in Promethie umzuwenden, ist demjenigen gewiß, der seine Weltanschauung aus der Idee, nicht aus einer von der Idee verlassenen Historie abstrahirt hat. So wie es die Aufgabe des philosophirenden Mittelalters war, mit Hülfe der philosophischen Besinnung jene

nur unmittelbare und natürliche Freiheit des menschlichen Wollens zur selbstbewußten, individuellen, aber zunächst nur negativen oder abstract-nominalistischen Wahlfreiheit (Willkühr, liberum arbitrium) zu potenziren, die als solche im Gegensatz mit aller Gegebenheit der Natur und Geschichte steht, so ist es unsere Aufgabe, diese Freiheit zur concreten ethischen d. i. zu der Promethie zu erheben, welche weiß was sie will, der es um den objectiven Inhalt des Willens nicht minder als um die Form daran, daß selbst und frei gewollt werde, zu thun ist — darum zu thun ist, voller und ganzer Weisheitswille und darin volle und ganze Freiheit zu sein. Mit andern Worten: daß das Werk nicht mehr dem Glauben, sondern der Glaube dem Werke vorangehe, war das Werk des Reformationszeitalters, und daß dieser Glaube ein reflectirter werde, ist die Aufgabe der deutschen Philosophie.

In Plato machte die Philosophie darum Epoche, und erstieg den Blüthepunkt des hellenischen Geistes, weil es ihm wissenschaftlich gelang, unter einem höheren ethischen Princip das eleatisch feste Sein der Ideen mit dem ionischen Flusse des Werdens zu einem Wesen zu einen. Jetzt steht an der Stelle des abstracten Seins der Subjectivismus, an der Stelle des heraklitischen Werdens der geschichtliche Objectivismus. Eben so stellt sich jetzt, wie damals, nur in unendlich concreterer, umfassenderer Weise, das Problem dar, die Subjectivität mit der Objectivität zu versöhnen unter dem Princip der positiven Freiheit; und darum und in diesem Sinne ist das Princip der Philosophie ein ethisches, (obschon die Ethik als Wissenschaft nicht die Grundwissenschaft ist) und zwar das der Freiheit selbst, die, identisch mit dem Wollen der Wahrheit, zugleich mit dieser Idee die angedeutete dreifache Potenzirung in der logischen Form des unmittelbaren, mittelbaren und des objectiven Selbstzwecks erlebt.

In dieser Betrachtung schließt der principielle Theil des Systems der Wissenschaftslehre ab. Die Philosophie ist sich damit nur ihrer Zweckaufgabe bewußt worden, und weiß zugleich, daß sie das, was sie wissen will, noch nicht weiß. Nichts als die Philosophie in der Bedeutung des Wollens der Weisheit war der Inhalt dieser Selbstbetrachtung und Selbstprüfung der Philosophie in ihrem Gewissen. Sie hat, obschon vielfach in ihre Vergangenheit zurückblickend, doch von alle dem, was sie Künftiges entwickeln will, noch nichts entfaltet als ihr Wollen; sie hat, so zu sagen, noch nichts geleistet, sondern sich nur zu leisten vorgenommen; d. h. sie ist sich über ihren Zweckbegriff klar geworden. Die bestimmte Voraussagung desselben ist nicht mit der Beweisführung zu verwechseln, und sie selbst weiß wohl, daß mit alledem weder eine sichere Garantie der Ausführbarkeit gegeben, noch weiter etwas als der gute, aber bestimmte Wille, der da weiß was er will, vorhanden ist.

Der

Wissenschaftslehre

zweiter Theil:

Vermittelungslehre.

Erster Abschnitt.

Ontologie.

1.

Principiat der Ontologie.

a) Die Theorie der Vermittelung kann nicht ein eignes Princip in dem Sinne haben, daß es ein anderes wäre als das in der Principlehre enthaltene; ihr Princip ist vielmehr dasselbe, nur in seiner Diäresis betrachtet, d. h. so, daß die in ihm enthaltenen Momente als gesonderte Principiate auseinandertreten und jedes in dieser Sonderung zeigt, was in ihm liegt, dabei aber vom systematischen Bewußtsein immer auf die principielle Einheit bezogen wird. Anstatt des Moments des Wollens tritt hier die reale Seite oder das Sein dem idealen oder dem Denken gegenüber für sich auf, und beide in ihrer Wechselwirkung constituiren die schlechte oder progressive Synthese des (empirischen) Wissens oder den Erkenntnißproceß. Dieß giebt die drei relativen Principien oder genauer Principiate der Ontologie, Logik und Erkenntnißtheorie. (Principl. II. 1. c.) Wollte man der Vermittelungstheorie als solcher ein eignes Princip geben, so könnte dieß kein anderes als nur ein formales sein, nämlich eben das Erkennen oder Wissen selbst, welches als Zweckbegriff in ihrem Ziele liegt. Eben so liegt hierin, daß die ganze

Vermittelungstheorie ein Proceß ist, dessen Glieder oder Momente im absoluten Wissen zugleich gesetzt und durcheinander gegenseitig bedingt sind, weshalb das System dasselbe diesem Proceß vorausschicken mußte, um diesen speculativ entwickeln zu können, während in der endlichen Wirklichkeit diese Glieder successiv hervortreten. Denn wäre das absolute Princip nicht als Urheber des Ganzen im Voraus bekannt, so würde die Entwickelung dieses Processes von einem Gliede beginnen müssen, welches an sich und in Wahrheit nur Glied oder Moment des Ganzen, nicht aber das Ganze implicite selbst ist. Als solches aber würde eine isolirte Entwickelung es betrachten und sich demnach bemühen müssen, aus dem Begriff des Seins den des Denkens, und aus dem Denken das wirkliche Erkennen hervorzuspinnen; sie würde also das Sein nicht bloß als Grundlage sondern als Grundprincip des Ganzen zu behandeln haben.

Ist dagegen das Sein in Wahrheit nur die Kategorie des objectiv im Raume befindlichen materiellen Wesens, so können keine höheren Principiate und Kategorieen aus ihm abgeleitet werden, und selbst diejenigen besondern Bestimmungen, welche die materielle Welt factisch in sich trägt, müssen ihrem letzten Grunde nach unabgeleitet, unbegriffen bleiben und nur als Thatsachen der Erfahrung aufgenommen werden. Diese aus dem Begriff des Seins abzuleiten, ist auf geradem ehrlichen Wege unmöglich, denn es fehlt für die höheren Gattungsbegriffe in dem des Seins überall an einer ratio sufficiens, und diese kommt nur hinein, wenn das Seiende in seiner ursprünglichen Verbindung mit dem Denken und Erkennen gesetzt wird; jene ratio liegt also nicht im Begriff des Seins allein sondern in einem höheren, concreteren. So ist es z. B. nicht der Raum, sondern der Mathematiker, welcher die geometrischen Bestimmungen im Raume setzt, und im absoluten Raume ist es in gleicher Weise nicht die Materie, sondern der göttliche Geist, welcher, nach Platons Ausdruck: ἀεὶ γεωμετρεῖ. Das Seiende an und für sich ist zwar, wie sich finden wird, keineswegs gänzlich bestimmungslos und für sich unsetzbar, aber es enthält, wenn der ὅρος des Seins rein festgehalten wird, nur nicht alle

die höheren ὅροι in sich, die sich gleichwohl empirisch im Bereich der Materialität finden, die Organismen u. s. w. Wir müssen daher wohl unterscheiden unter dem Princip überhaupt und den Principiaten, d. i. den besondern Begriffen, welche die Principien jedwedes besondern Theils dieser Vermittelungslehre enthalten. Das (absolute) Princip, eingehend in die Materie, welche für es und seine Endzwecke nur Mittel ist, fungirt in diesem Eingehen in bestimmter, der Materie angemessener und durch sie negativ bedingter Weise, d. i. als Schauen oder Anschauen, und, vermöge seiner eignen höheren Natur, als intellectuelles Anschauen. Die Aufgabe der Ontologie ist demnach, zu zeigen, wie die bedingende Natur jenes Mediums beschaffen ist, und wie die aus dem intellectuellen Totalprincip ihr einverleibten Bestimmungen so zu objectiv materiellen werden, daß sie innerhalb dieses Mediums ein relativ selbständiges Sein und für das Denken objective Wahrheit gewinnen.

b) Die Lehre vom Sein und Seienden würde der fundamentalen Schwierigkeiten, die sie drücken, überhoben worden sein, wenn man vor allen Dingen darüber mit sich ins Klare gekommen wäre, ob man das „Sein" im formalen oder metaphysischen Sinne verstehe, und ob man es für ein bloßes Moment oder als ganzen Begriff, d. i. als Seiendes (ὄν) nehme. Es kann sich nämlich auf das objectiv Seiende, auf das Denken und auch auf beides zugleich beziehen. Wird nun sein Gegenstand nicht benannt, und dieses Verbum überhaupt in Anwendung gebracht, so ist dieß sein allgemein formaler Gebrauch; es ist dann inhaltslos und läßt nichts Bestimmtes aus sich ableiten. Ist man dagegen übereingekommen, das Sein im Gegensatz zum Denken, d. i. als objectives im Gegensatz zum subjectiven, und beides als Gegenstand des Wissens, d. i. als eine Wahrheit an sich zu setzen, so verwandelt sich das Sein in das Seiende, und das Denken in das Denkende, d. h. sie schließen sich, jedes für sich, zum Begriff zusammen und erhalten die Natur des Begriffs, die Triplicität der Momente; jedes erscheint dann als Wesen in der oben bestimmten Bedeutung, aber als das Wesen in eigentlicher ursprünglicher Bedeutung

BIBLIOTHECA REGIA MONACENSIS

nur das Seiende; für das Denkende wird man dann passender die Bezeichnung der Monas brauchen. Das Sein in der Bedeutung der logischen Copula „ist" hat gar keine bestimmte Bedeutung außer der allgemeinen Bejahung des logischen Urtheils, d. i. des Gedankens, welcher ein gewisses Subject mit einem gewissen Prädicat verbindet, und sagt nur über diesen subjectiven Denkact, nicht aber über die objective Existenz und Wahrheit oder das Sein des Gedachten etwas aus. Es ist rein subjectiv und formell, d. h. es wird von jedwedem Inhalt und Gegenstand ohne Unterschied gebraucht, von organischen und unorganischen Wesen, von Geist, Gott, Materie, ja von Irrthum, Widersinn und dem Nichts. Auf eine bestimmte objective Bedeutung aber beschränkt sich dieses Wort dann, wenn man den Begriff des Seienden isolirt, und dann fragt, was an und für sich in ihm liege und nicht liege. Nur ein Identitätssystem, welchem Sein und Denken schlechthin für identisch gilt, mag diesen Unterschied unbeachtet lassen, weil es denselben im Voraus aufgehoben hat. Ein solches System stellt den Begriff des Seins in seiner Formalität, d. h. Unbestimmtheit als Princip an die Spitze der ganzen Philosophie, und setzt sich die Aufgabe, aus demselben die Gegensätze des Seins und Denkens oder des Realen und Idealen abzuleiten, die aber unserer Meinung nach nicht im Sein sondern nur im Begriff des Wissens liegen. Wir haben daher jenen Versuch gleich von vorn herein mit dem Bewußtsein abgelehnt, daß das Sein nicht zum absoluten Anfang der Philosophie taugt, weil, wenn es in unbestimmt formaler Bedeutung genommen wird, sich aus ihm auf speculative Weise nichts Bestimmtes ableiten läßt, wenn aber mit bestimmter objectiver Geltung gesetzt, es nicht das universelle, sondern nur ein Theilprincip (Principiat) ist, aus dem sich wohl eine Sphäre des Gesammtinhalts, aber keineswegs der ganze ergeben kann. Diese bestimmte objective Bedeutung zu finden ist aber nur möglich aus der Analyse eines höheren concreteren Begriffs, worin sie als Moment liegt, und dieß geschah deshalb in der Principlehre.

Das oben erwähnte Isoliren ist aber dasselbe, was Fürsichsetzen, Poniren ist, ein Setzen, wodurch das Gesetzte zum Selbständigen wird, und dieß ist wieder so viel als zum Begriff werden. Wird das Sein isolirt vom Denken, oder wird es ponirt, so wird es zum Seienden, das εἶναι zum ὄν und erst so entspricht es dem Sein, oder erst so kann das Sein als sein wesentliches Moment erscheinen. Das Poniren ist nur dann erst wahrhaftes Poniren, wenn es aufhört ein transitives Poniren zu sein, und das Ponirte sich selbst ponirt, selbständig wird, selbst stehet und sich erhält ohne die fortdauernde Thätigkeit dessen, der es ursprünglich setzte. Im Denken zieht sich das ponirende Subject nimmer aus dem Gedankenobjecte zurück, der Gedanke bleibt also für sich wesenlos, weil das Subject ihm unmittelbar immanent bleibt, und darum wird er nie zum Object oder etwas Seiendem; er bleibt nur ein Gedachtes, wird aber nicht zu etwas Gewußtem im eigentlichen und engern Sinne; das Dasein eines Gedankens und das Dasein eines Objects sind verschieden, und in dieser Beziehung gilt, wie Herbart sagt, das, was von Begriffen gilt, nicht von den Objecten derselben oder den Dingen, selbst dann nicht, wenn die Begriffe selbständige Wesen bezeichnen, denn es ist hier vom metaphysischen Sein die Rede; die Begrifflichkeit, d. i. die Totalität der Momente ist nur die negative Bedingung ihrer Setzbarkeit, nicht aber die Setzung selbst. Bleibt man nun bei dem Sein stehen, ohne zum Begriff des Seienden fortzugehen, so hat man damit nur ein abstractes Moment, und dieses läßt sich in dieser Gestalt allerdings nicht setzen, daher Herbart sagt: „das Sein ist nicht, sondern nur das Seiende." Wenn aber gleichwohl von diesem Philosophen auch das Seiende oder Reale für schlechthin einfach erklärt und deshalb, damit es sein könne, noch eine besondere Qualität gefordert wird, so daß nur ein Quale für sein könnend erachtet wird, so geht hier eine Verwechselung der besondern endlichen Qualitäten mit den Wesenmomenten vor, die dem Seienden als solchem und als Begriff zukommen, die zwar allerdings auch einfach, aber in einem ganz andern Sinne einfach und abstract

sind, nämlich nur im Vergleich mit dem concreteren Inhalte höherer Gattungsbegriffe. Daß schon das Seiende seine Inhaltsmomente habe, zeigt sich auch bei Herbart alsbald in der „Selbsterhaltung", welche nicht anders ist als das, was Hegel die unendliche Beziehung des Seins auf sich oder das Fürsichsein nennt.

Der soeben erläuterte Begriff der Position führt sogleich auf sein Gegentheil: die Negation, und es ist um so nöthiger, diese scharf anzusehen, je mehr Mißbrauch in neuester Zeit mit ihr getrieben worden ist. Diese Betrachtung aber gehört an diese Stelle, wo von der Diäresis des Seins und Denkens im Wissen die Rede ist, wie schon daraus erhellt, daß nur hier von der Position in jeder Beziehung die Rede sein konnte. Die Ungenauigkeit, womit die Negation vielfältig behandelt wird, offenbart sich schon darin, daß Negation und Nichts häufig für identisch genommen und beides wieder mit Nichtsein vertauscht wird. Unterscheidet man aber diese Bestimmungen, so zeigt sich sogleich, daß das Nichts eine objective, das Negiren oder die Negation eine actuell transitive und das Nichtsein eine principielle Bedeutung hat; letzteres bezieht sich auf das Ponirende, das Negiren auf das Poniren, und das Nichts auf das Ponirte; alle drei sind die Negation der Position in allgemein formaler Bedeutung, worin eben die schlechte Identification oder Verwechselung liegt. Es kann da leicht gesagt werden: Negiren ist eben so sehr eine Thätigkeit wie Poniren, also etwas Positives, Negation und Position sind also identisch, und diese Identität ist das Determiniren, weil durch jede Position etwas negirt, und durch jede Negation etwas ponirt wird, nämlich eine andere Formbestimmtheit. Macht man nun überdieß diese Thätigkeit selbst zum Princip, so hat die Verwirrung und Sophistik im weitesten Umfange schon begonnen und es ist keine Rettung mehr möglich; denn dann bezieht sich die Negation zugleich auf das negirende Princip und bedeutet dessen Verschwinden und zugleich Ueberschwinden in ein Anderes, so daß eben nur der Vorgang oder Wechsel selbst das Seiende, die absolute Negativität die Substanz selber,

und das Widersprechen anstatt jedes Seienden und Bleibenden im Grunde vorhanden ist. Veranlasser dieser Verwirrung ist in neuerer Zeit Spinoza durch seinen berühmten Satz: omnis determinatio est negatio. Dieser Satz ist in so fern richtig, als die determinatio selbst nur ein Moment ist, welches ein Determinirendes (Princip) und ein determinatum (Bestimmtheit, Form) voraussetzt, und damit nur gesagt werden soll, daß jede Formveränderung eine andere Form negire, indem sie selbst als neue Form eintritt, sich mithin auf Endliches, nicht auf das Unendliche oder Princip selbst bezieht. In dieser Beziehung mag nun auch gesagt werden, daß eine entgegengesetzte Bestimmtheit „das Nichts" ihrer entgegengesetzten andern sei, obschon mit diesem Ausdruck nicht eben etwas Erhebliches gewonnen wird. Wird nun aber jener spinozistische Grundsatz umgekehrt (conversione simplici) in den: omnis negatio est determinatio, oder was gleichbedeutend: omnis negatio est positio, so wird er sophistisch und unwahr, deswegen, weil Negation dann zugleich in jener confusen formalen Bedeutung genommen und in gleicher Weise auf Princip, Vermittelung und Product bezogen wird; oder anders ausgedrückt: weil Negation und Determination Begriffe von ungleichem Umfange sind, die sich nicht simpliciter umkehren lassen.

Namentlich machte den Alten das Nichts große Noth, da sie subjectives Denken und objectives Sein überhaupt nicht mit dem bestimmten Bewußtsein unterschieden, wie wir, ihnen also im Nichts und Nichtsein beides zugleich aufgehoben schien. Von einem Sophistes wird in dieser Beziehung erzählt, daß er um das Nichtsein auszudrücken, nur die Finger bewegt, also gar nicht gesprochen habe. Ohne Zweifel bezieht sich dieß auf die doppelte Bedeutung des Nichts als nihil negativum und relativum. Indem ich nämlich ausspreche: „Nichts", habe ich Nichts gesagt; indem ich aber schweige, habe ich auch nichts gesagt; dort war eine Thätigkeit, die des Negirens, vorhanden, hier auch nicht einmal diese; dort war also nicht Nichts in demselben Sinne, wie hier, und soll nun Nichts ganz und gar ausgedrückt werden, so muß es gar nicht ausgesprochen werden,

denn dieses Aussprechen wäre schon etwas Positives. Was hier vom Sagen und Sagbaren gilt, gilt auch vom Denken und Denkbaren; um das Nichts ganz und wahrhaft zu denken, müßte es gar nicht gedacht werden; das Denken (des Nichts) müßte dabei selbst wegfallen; um die Negation ganz zu vollziehen müßte auch das Negiren selber negirt werden, welches doch auch etwas ist, ja es müßte endlich auch das Negirende (Princip) selbst mit wegfallen, um gar nichts übrig zu lassen und das reine Nichts darzustellen. Hegel, obschon er das alte: ex nihilo nihil fit nicht anerkannt (Log. I. 89. 104), sieht sich doch anderwärts mehrfach gezwungen in dieser Beziehung sich selbst zu widersprechen, z. B. wenn er (Religionsphil. 2te Ausg. 1. 120) sagt: „vom Denken kann ich nicht abstrahiren, es ist die Thätigkeit des Allgemeinen, die einfache Beziehung auf sich; im Abstrahiren selbst ist das Sein" u. s. w. Auch würde damit der ontologische Beweis, den Hegel um der Unaufhebbarkeit des Seins willen anerkennt, und des Cartesische cogito-sum seine Kraft verlieren. Das erwünschte Licht wird nur dadurch erst in diese Verwirrung zu bringen sein, daß mit Beseitigung aller schlechten Identität unterschieden wird unter der Negation 1) im Elemente des Wissens, mit der Bedeutung, daß zwar das Denkende, das Denken und der Gedanke (die Vorstellung) ist, aber nicht das Object desselben; hier ist das Nichts an seiner Stelle; 2) Negiren in der Bedeutung von Determiniren, sei es nun im Denken oder Sein; (Realopposition, negatio per positionem alterius) und 3) Aufhebung sowohl des Denkens als auch des Seins überhaupt und principiell, so daß damit sowohl das Negiren und Poniren, als auch der ganze determinirte Inhalt überhaupt und zugleich wegfällt — das reine Nichtsein schlechthin; ein im Denken selbst allerdings nicht vollziehbarer Widerspruch und absoluter Selbstmord, durch dessen Unmöglichkeit die Idee der Ewigkeit des absoluten Seins und Denkens auf negative Weise begründet werden kann, welcher Widerspruch nur als Grenze oder so zu sagen leerer Ort zu bezeichnen ist, damit man nicht in entgegengesetzte Irrthümer verfalle.

c) Von der Identität des Seins und Denkens kann nach alledem nur im formalen Sinne geredet werden, d. h. in so fern als freilich Seiendes (Reales) ist und auch Denken ist; nicht aber von einem Ist noch außerdem, was weder das eine noch das andere wäre, oder beides noch nicht wäre, einer sogenannten absoluten Indifferenz; sondern nun entweder vom Realen oder Ideellen, oder von einem, was beides zugleich in concreter Weise ist, wovon der menschliche Wille als nächstliegendes Beispiel betrachtet werden kann. Wie man um eines solchen indifferent Absoluten willen eine begriffliche Natur in demselben zu imaginiren genöthigt ist, so ist man, vom formalen Denken aus zur Setzung eines solchen Indifferenten genöthigt, eins ist die dialectische Folge vom andern. Die Annahme dieses sogenannten Absoluten „in welchem Real und Ideal identisch sind," ist nicht selbst eine speculative Conception, sondern nur die nächste Forderung, welche sich vom Standpunkte des formalen Dualismus aus ergiebt, der in einer Einheit aufgehoben sein will; es ist aber keineswegs der Triumph der speculativen Idee, welche die concrete Einheit zu begreifen hat. Wenn Schelling in seiner früheren Periode die Einheit in diesen doch nur abstracten Grund setzte, Hegel damit nicht befriedigt, zum Act des Differenzirens fortging und diesen, die Negativität selbst, zum Grunde machte, so ist weiter noch fortzurücken zur vollen Einheit des Begriffs, worin weder das Reale (Positive) noch das Denken (die Negativität) der Grund ist, sondern die concrete Einheit beider; nur so ist eine immanent dialectische Selbstentwickelung möglich, während dort das Indifferente doch wieder zum Realen wird, dergestalt, daß aus der (materiellen) Realität die Idealität sich zu entbinden und am Ende die über alles siegreiche Subjectivität = der Idealismus und Gnosticismus als die Blüthe d. i. der Zweck des Ganzen erscheint, hier in der Negativitätsphilosophie aber weder die Realität noch die Idealität zu ihrem Rechte kommt. Allerdings trägt diesen Identitätssystemen gegenüber die Philosophie der concreten Synthesis den Schein des Formellen an sich, allein es war auch die Kantische formale Subjectivität nicht auszulöschen

weder in die objective Realität, noch in die Amphibolie oder Gleichbedeutenheit des Ideellen und Reellen, sondern concret zu einigen mit der Realität, also als eine wesentliche Seite anzuerkennen. Die Definition der wahren Identität in ihrem Unterschiede von Einerleiheit, daß sie die Identität der Identität und Nichtidentität sei, ist nur dann richtig und begreiflich, wenn sie auf obige Weise gedeutet wird, nämlich auf die concrete Einheit, so daß man dabei an eine Wesenheit wie den Willen denkt, in welchem das einig ist, was außerdem gesondert auch für sich gesetzt ist als Denken und als blindes materielles Natursein; immer aber bleibt in jener Formel die (zweite) Identität (welche zusammen mit der Nichtidentität in der absoluten Identität liegen soll) schief und könnte sich nur auf die Identität eines indifferenten Grundes beziehen.

Demnach kann es nicht diese Identität eines indifferent Absoluten sein, was als die unendliche Potenz des Erkennens oder als an sich seiende Vernunft, oder unter welcher Bezeichnung sonst, der Ontologie zum Grunde zu legen ist. Vielmehr ist und bleibt das absolute Princip, der Wahrheitswille, wie er in der Principlehre gesetzt worden ist, auch hier das Princip, aber als wirksam in einem bestimmten Medium, nämlich im Bereich des Seins, d. i. der Materialität, um vermittelst dieser zu seinem absoluten Endzweck zu kommen. Die Ontologie verfolgt diesen Weg oder Progreß so weit als ihr Gebiet reicht, mithin so weit als das Erkennen sich innerhalb der Materiatur bewegt, d. i. so fern es sinnliches Anschauen und Erkennen ist.. Das absolute Princip, welches an und für sich viel mehr als nur dieses ist, tritt also innerhalb der Ontologie nur in dieser Function auf und seine ontologische Tendenz ist die, nicht nur selbst anzuschauen, sondern auch das Anschauen objectiv zu setzen, oder wie man sich populär ausdrücken kann, anschauende Geschöpfe ins Leben zu rufen.

2.

Vermittelung der Ontologie.

A. Das Unendliche.

a) Indem wir diesen Abschnitt Ontologie benennen, geben wir damit schon zu verstehen, daß das ὄν, nicht bloß das εἶναι, nicht also das einseitige Moment Sein, wie bei Hegel, sondern der ganze Begriff des Seienden, d. i. das Wesen mit seinem beweglichen Vermittelungsmomente, dem Werden, Gegenstand dieser Lehre sei. Diese Lehre vom Seienden, welche es selbst schon mit dem Wesen als Begriff zu thun hat, kann uns also auch nicht wie das Hegelsche Sein erst zum Wesen, worunter da nur ein halbfertiger Begriff, dem das dritte Moment, die Reflexion in sich, noch mangelt, zu verstehen ist, und dieses Wesen zum Begriff forttreiben, sondern sie verkehrt selbst schon in begrifflicher Ganzheit. Jener Hegelsche Anfang ist kein Anfang aus dem Ganzen, sondern nur eine objectiv gewendete Phänomenologie und verhüllte Propädeutik.

Dagegen ist dieses Seiende bereits beschränkt worden auf den Begriff des objectiv Seienden, dessen Natur also die Objectivität durch und durch oder welches an sich selber objectiv, d. i. außer sich, ist, nicht bloß außer uns, den Subjecten, und uns nur objectiv erscheint. Es ist somit das Ausgedehnte (Räumliche), und als ein sich auf sich Beziehendes oder Seiendes die Materie in der Bedeutung der materia prima, da sie noch keinen andern Inhalt hat als nur diese Ausgedehntheit oder Größenhaftigkeit, die Quantität, welche ihre wesentliche Proprietät oder unabtrennliche Form ist, ohne welche sie selbst nicht gesetzt werden kann; die also nicht aus dem Seienden hervorgeht, als Zweites, sondern so vorhanden ist, daß es gar keinen Uebergang giebt, sondern beides zugleich ist. Aber eben weil es dieses, und das Seiende ein Seiendes in eigentlicher Bedeutung ist, ist auch die Beziehung auf sich selbst, (nach Hegel das Fürsichsein) als das dritte Moment zugleich gesetzt, ohne welches es eben nur ein Sein für Anderes, eine bloße

Erscheinung (Objectivität für uns) oder an und durch Anderes (Eigenschaft, Prädicat) aber nicht an sich Seiendes sein würde. Damit aber, daß das Sein dieses Seienden als Objectivität bestimmt und an sich selbst ein Außersichsein oder Ausgedehntsein ist, ist dieses Expansion, die Beziehung auf sich Contraction und das Ganze ist das selbst, welches sich ausdehnt und sich auf sich bezieht, als continuirliche Einheit oder Materie gesetzt.

Wir haben diese Materie das Unendliche (τὸ ἄπειρον) genannt, und bemerken dabei, daß das Unendliche den Begriff, nicht bloß das abstracte Formmoment der Unendlichkeit ausdrücken soll, welches als solches nicht zu setzen wäre. Die Materie erhält durch diese Benennung eine Beziehung, welche an und für sich nicht in ihrem Begriff liegt, nämlich eine Beziehung auf die Endlichkeit oder Grenze (πέρας); indem aber diese ausdrücklich von ihr ausgeschlossen wird, wird das ἄπειρον dadurch nicht selbst das Begrenzte (πεπερασμένον), sondern bleibt ἄπειρον, zugleich aber so, daß es nicht außerhalb des Begrenzten oder Endlichen liegt und an diesem eine Grenze hätte, denn dadurch würde es eben selbst zum πεπερασμένον und die Unendlichkeit verschwände ganz; endlich auch nicht so, daß das Unendliche und Endliche abwechselnd in Existenz träten, was nur in einem Dritten geschehen könnte; dieses Dritte ist vielmehr eben das wirkliche Unendliche selbst, und jene, die Unendlichkeit und Endlichkeit, sind nur wechselnde Formbestimmungen von ihm, in welchen sich das Unendliche als Seiendes unaufgehoben stetig continuirt. Diese Formen schließen also nicht das eine Unendliche, sondern nur sich gegenseitig aus, sind demnach beide in ihrem Wechsel das Endende oder Endliche und als Inhalt in dem wahrhaft Unendlichen enthalten, welches dadurch zum concret Unendlichen wird.

Es fragt sich, wie das Unendliche zu dieser wahrhaften objectiven Concretheit an sich selbst zu bringen sei; denn würde das Endliche in ihm als Seiendes gesetzt, so wäre in der That die Continuität des Unendlichen und somit es selbst zerrissen und vernichtet, und es könnte sich auf keine Weise selbst wieder herstellen. Eine concrete Synthese kann nur dadurch vorstellig

gemacht werden, daß das zweite Moment als Formbestimmung des ersten, diese Formbestimmung aber als Selbstbestimmung des Ganzen oder als Vermittelung gesetzt wird. Diejenige Vermittelungsform nun, welche hier, im objectiv Seienden, ihre Stelle hat, ist keine andere als die Bewegung; oder m. a. W. die concrete Einheit des unendlich Seienden und Bleibenden mit der Endlichkeit in ihm kann nur dann begriffen werden, wenn die Endlichkeit als Bewegung des Unendlichen begriffen wird, denn ein und dasselbe kann ich mir wohl auf mannichfache Weise bewegt und auch nicht bewegt denken, ohne daß deshalb die Identität desselben negirt würde. Die Endlichkeit wird also in den Formbestimmungen der Ruhe, der Bewegung und des Wechsels (Oscillation) von beiden in einem und demselben Unendlichen bestehen, und diese drei werden den allgemeinen formalen Kategòrien der Vermittelung, dem Dasein, Werden und Wechsel, entsprechen. Die concrete Synthesis ist dann das concret Unendliche selbst, oder die Materie. Die Bewegung also als Selbstbewegung ist der Materie nicht abzusprechen; aber zugleich wird sie eine bestimmte, nämlich durch den Zweckbegriff der Materie als materia prima oder Materie überhaupt bestimmte, mithin eine solche sein müssen, welche die eine Materie als solche erhält, gegen Störungen wieder herstellt, und somit ihre Selbsterhaltung oder Beziehung auf sich ist. Andere besondere Bewegungen der Materie dagegen können nur als Störungen, mithin nicht als positiv und willkührlich von ihrer eignen Spontaneität in ihr ausgehend gefaßt werden, sondern die ihr eigenthümliche Selbstbewegung ist nur die gegen jene negative, auf die Wiederherstellung ihrer ursprünglichen Form gerichtete, und die Materie wird nur als ein solcher Störungen passiv fähiges Wesen, nicht aber als ein activ producirendes erkannt, für welche Productivität in ihr kein Grund zu entdecken ist. Da nun aber die Materie zugleich als ein an sich Ausgedehntes und sich auf sich Beziehendes begriffen worden war, so muß auch ein bestimmtes Verhältniß oder Maaß beider gegen einander angenommen werden, in welchem, als ihrem Gleichgewicht sie sich zur Ruhe neutralisiren würde, wenn nicht

Störungen erfolgten, sei es auch, daß dieses Gleichgewicht ewig nur ein Ziel der Tendenz bliebe und niemals wirklich einträte. Die Fähigkeit gestört zu werden muß daher selbst auf ein bestimmtes Maaß beschränkt sein, und da die Störungen nur in dem aufgehobenen Gleichgewicht der Expansion und Contraction bestehen können, so muß die Materie einestheils dieser Bestimmungen in bestimmtem Maaße fähig, anderseits dieselben aufzuheben bestrebt, d. h. sie muß elastisch sein, und die verschiedenen Cohäsionsgrade der Materie in und mit dem sich umkehrenden Verhältniß der Extensität und Intensität der Spannung bilden den Inhalt des concret Unendlichen und die ersten oder allgemeinsten Naturqualitäten. Es geht daraus zugleich hervor, daß der bestimmte Inhalt der Endlichkeit deswegen die Continuität des Unendlichen nicht bricht, weil dieser Inhalt nicht in selbständigen Atomen besteht, sondern nur als relative Verdichtungswellen vorstellig zu machen ist, wie denn auch die Wellentheorie im Gebiet der Physik immer mehr Umfang und Anerkennung findet.

Zwischen dem Unendlichen und diesem concret Unendlichen liegt aber in der Theorie die Kategorie des discret Unendlichen oder der quantitativen Endlichkeit, welche oben (1. c.) als das Gebiet der intellectuellen Anschauung bestimmt wurde. Bevor wir zu diesem und zu der Synthesis von beiden fortgehen, ist das Nöthige über das Unendliche, als die objective Grundlage beider, hinzuzusetzen. Die drei Momente des objectiv Seienden oder positiven Seins selbst, der Objectivitätsform oder Größenhaftigkeit und der Beziehung auf sich, sind, wie gezeigt, immanente von einander unabtrennliche, d. i. wesentliche Bestimmungen; eine oder die andere derselben wegzulassen und doch zugleich das objective Wesen zu setzen ist ein unausdenklicher Widerspruch, der sich in den bekannten Antinomieen zeigt, welche Kant unpassender Weise Antinomien der Vernunft genannt, Hegel aber zum punctum saliens seiner ganz auf objectiver Anschauung beruhenden Dialectik gemacht hat. Wird nämlich versucht, das Moment des sich auf sich Beziehens zu setzen ohne das der Expansion, so entsteht die Antinomie der unendlichen

Theilbarkeit, d. i. des unausdenklichen Fortgangs zum Kleinsten, welches gleichwohl nicht gefunden und fixirt werden kann, weil das Kleinste immer nur ein relativ Kleines, selbst wieder eine Größe, mithin zugleich ein relativ Großes (μικρὸν καὶ μέγα), ein physischer Punkt bleibt, nie aber zum mathematischen werden kann und darf, weil dieser das nihil negativum des objectiven Seins, d. i. des ganzen Begriffs selbst wäre, mit dem man es eben zu thun hat und den man nicht aufheben darf indem man seinen Inhalt ergründen will. Wird dagegen das Umgekehrte versucht, die unendliche Expansion oder Größe zu setzen ohne das Moment der Contraction oder Auffichbeziehung, so entsteht die Antinomie der Grenzenlosigkeit, der Progreß ins unendlich Weite, und auch darin erreicht man das wahrhaft Unendliche nicht, weil das nihil negativum mit dem nihil relativum verwechselt wird, d. h. weil man nicht einsieht, daß das Seiende am schlechthinnigen Nichtsein keine Grenze haben kann, da das schlechthinnige Nichtsein nur zu denken wäre, indem man nicht denkt oder anschaut. Das Wesen behauptet sich dann als μέγα καὶ μικρόν, und das subjective Schauen geht hier fort, während das objective Sein sistirt wird; jenes hat daher einen leeren Raum vor sich, in welchen es hinein schaut; leer, weil das Seiende aufgehört haben soll, während doch zugleich dieses unendlich sein sollende selbst objectiv als das Ausschauende, d. i. sich Ausdehnende, somit den Raum selbst Hervorbringende und Erfüllende gesetzt wird, was ein Widerspruch ist. Auf diese Weise macht sich immer ein Moment im andern zugleich geltend und der ganze Begriff ersteht immer wieder als das sich selbst behauptende Seiende.

Da außerhalb des objectiv Seienden das Nichtsein, d. i. das Nichtzudenkende ist, so ist das Seiende auch nicht an diesem Nichts begrenzbar, sondern seiner extensiven Größe nach nur bestimmbar an sich selbst; diese Unmeßbarkeit an Anderem ist seine Unermeßlichkeit im eigentlichsten Sinne des Wortes. Es kann also gar nicht gesagt, weil nicht gefragt werden, wie groß das Unendliche oder wie groß die Welt (das concret Unendliche) sei; das objectiv Seiende ist auch in diesem Sinne unendlich

zu nennen, ohne daß damit anderseits gesagt würde, die Welt habe gar keine Grenzen; denn wenn gleich oben von einem innern Maaße oder Gleichgewicht die Rede war, so wird damit doch keineswegs der Welt eine bestimmte äußere Größe als absolute Grenze gesetzt und die Allmacht des Absoluten in eine Schranke eingeschlossen, weil die Intensität mit der Extensität im Verhältniß steht, und es dynamisch auf dieses Verhältniß, nicht auf den äußeren Umfang, das Volumen, ankäme, wenn hierüber etwas bestimmt werden sollte.

b) Bisher ist das Unendliche nur nach seinem wesentlichen Prädicate, der Objectivität an sich oder Räumlichkeit betrachtet worden; es ist aber noch übrig das Andere und noch Wichtigere, dieses Wesen nach dem positiven Momente des Seins in Betracht zu ziehen. Kommt diesem Sein, und zwar in Verbindung mit jenem Prädicate, d. i. also dem ganzen objectiven Wesen, Unendlichkeit zu, so ist es ewig, d. h. unendlich, wie dem Raume, auch der Zeit oder Existenz nach, und es liegt außer, d. i. vor und nach ihrem Sein, eben so wenig eine Zeit, als ein Raum außer ihrer Grenze lag. Es existirt also eine ewige Materie, oder die Materie ist ewig, sie ist das reale Moment im Absoluten selbst. Bekanntlich ist dieß ein Satz, welchen anzunehmen das Bewußtsein, besonders das christlich-religiöse von jeher gezagt hat, und zu dessen Annahme doch das philosophirende Denken immer wieder genöthigt worden ist. Schon die Alten, Plato, Aristoteles und die Alexandriner haben sich in zweifelhafter, ja in so widersprechender Weise darüber geäußert, daß bekanntlich noch jetzt die Interpreten derselben nicht einstimmig sind, ob bei Plato u. s. w. eine Materie anzutreffen oder ob dieser Ausdruck nur bildlich und uneigentlich zu verstehen sei. Unter den Neueren nimmt Herbart überhaupt gar keine reale Materie an, weil kein συνεχές, und Hegel subtilisirt sie zur Bewegung, die Substanz zur Negavität selbst, indem er ebenfalls in der Annahme einer wirklichen Materie den Grund des Materialismus und Pantheismus sieht und zufolge seiner Methode sehen muß. Dagegen erheben sich eben so laut die Stimmen, welche auch in Gott ein Etwas dergleichen

fordern, auffallender Weise bald unter dem Namen eines Positiven, Substantiellen, Seelenhaften, was die Grundlage des göttlichen Willens, seiner Macht und vollen Persönlichkeit sei, ohne welches das Absolute nur als ein denkendes, aber nicht lebendiges Wesen auf schlecht theistische Weise gesetzt werden würde, bald unter dem Namen eines Negativen, was nothwendig in Gott gesetzt werden müsse, weil, wenn in ihm nicht der Einheitsgrund des Positiven und Negativen liege, er auch nicht als frei begriffen werden könne. Im Ganzen also steht die Sache so, daß man einerseits eine positive ewige Materie als Princip des Materialismus und Deismus verwirft, anderseits eine reine immaterielle Geistigkeit des bloßen Denkens selbst undenkbar findet und zugleich als Princip des schaalen rationalistischen Theismus verwirft. Beide Annahmen haben also ihre Gefahr und Bedenklichkeit, wenn auch, wie es scheint, die letztere in minderem Grade als die erste, weil doch, so zu sagen, ein Theismus immer besser ist und um eine Stufe höher steht, als der materialistische Deismus. Reduciren wir aber mit Beiseitsetzung aller theologischen Bedenken, die hier viel zu früh kommen, das Problem auf seine einfache philosophische Kategorie, so ist es wiederum nur die allgemeine Streitfrage der concreten Synthesis, welche vorliegt; denn es ist einleuchtend, daß im Materialismus und Theismus grundwesentlich nichts anderes steckt, als die abstracte Identität, die einmal Realität, das andere Mal Idealität genannt wird, aber in dieser abstracten Einseitigkeit in der That sich nicht von einander unterscheidet, so daß der consequente Monist, er mag sich nun Realist oder Idealist nennen und zu sein glauben, doch gerade dasselbige ist und dasselbige herausbringt was sein Gegenpart.

c) Handelt es sich somit offenbar um eine concrete Synthesis beider Momente im Absoluten, so handelt es sich auch um die Ewigkeit der Materie, aber nicht um sie allein, sondern um sie als coexistentielles Moment der denkenden Thätigkeit, und nicht um die Materie in bestimmter Gestalt (Körperwelt), sondern nur um die materia prima. Als concrete Synthesis dieser Art haben wir aber das Princip unserer Philosophie, den

Willensbegriff aufgezeigt und dabei als dem ewig Ersten und Unanfänglichen stehen zu bleiben, in welchem das reale, seelische Moment, an sich unbestimmt als materia prima, von dem bestimmenden Denken seine Bestimmungen und Bewegungen empfängt. Damit wird principiell der exclusive Materialismus sowohl als der exclusive Theismus beseitigt, in der Ausführung aber dadurch, daß das Princip des Theismus, das Denken, das formthätig bestimmende, das Princip des Materialismus das passiv bestimmte und dennoch nicht nichtige, nicht leerer Raum ist, der sich nicht bestimmen läßt. Damit, daß die Materie nicht als das Bestimmende gesetzt wird, ist in Wahrheit der Materialismus ausgeschlossen; denn der Materialismus als System entsteht nicht daraus und besteht nicht darin, daß eine Materie überhaupt als ewig angenommen wird, sondern darin, daß sie zur Potenz aller weiteren höheren Bestimmungen gemacht wird, d. i. zum alleinigen Princip des ganzen Entwickelungsprosses, dessen Blüthe zuletzt der Geist sein soll. Und auch nur hieraus, nicht aus der Materie selbst, so lange sie ein unproductiv passives Substrat bleibt, entstehen alle die üblen irreligiösen Consequenzen. Eben deswegen muß aber auch diese Materie, so fern sie ewig gesetzt wird, als materia prima gesetzt werden in der oben bezeichneten relativ abstracten Gestalt, in welcher sie nicht nichts, und doch auch nicht etwas von alledem ist, was in ihrem Schooße aber nicht von ihr, nur mit ihr erzeugt wird. Plato nennt sie einmal die allgemeine Säugamme τιθήνη aller Dinge, und in der That liegt darin die wahre Bedeutung verborgen. Dieses Principiat ist demnach an sich selbst etwas Positives und konnte unter diesem Namen als ewige Wesenhaftigkeit gefordert werden; aber eben weil es ein positiv sich selbst erhaltendes, ihm ursprünglich fremde, nur in ihm erregte Bewegungen in sein Gleichgewicht zurückführendes und somit sich selbst herstellendes (selbsterhaltendes) Wesen ist, ist es in dieser Beziehung negativ, und man kann daher eben dasselbe auch unter dem Namen des Negativen fordern. Wird es aber (aus Furcht vor dem Materialismus) zur Negativität und diese Negativität zur

sich selbst potenzirenden Naturnothwendigkeit absolutirt, dann gerade ersteht in diesem Monismus der gefürchtete Materialismus und pantheistische Naturalismus wieder. Es liegt nahe, sich hieraus den Ursprung der Satansmythe zu erklären; denn wird dieses Negative selbst zum Princip erhoben, so muß diese materielle endliche Welt, eigentlich das negativ Absolute, den Satan oder Lucifer selbst zum Urheber haben, d. h. die jetzige Natureinrichtung rührt von einem Abfall her; und das abgefallene Princip darin ist und bleibt mächtig, es ist die böse Substanz, die Urmaterie selbst, die alle Gestaltung feindselig negiren, als ewiger Hunger in sich verschlingen, d. h. ins gestaltlose Urelement auflösen möchte. Da aber die organischen Sonderprincipien in ihr selbst Mächte sind, die sich gleichfalls zu erhalten streben, so muß die Macht und das Reich getheilt werden, das negative Princip kann es nie zum Sein des gestaltlosen Gleichgewichts der Urmaterie (Chaos) bringen, aber auch die organischen Principien und an ihrer Spitze der Mensch nicht zum ewigen Sein, sondern die Synthesis beider ist der Gattungsproceß oder das Leben als Kampf des Lebens und Todes, in dem das Leben, aber nur als Gattung, siegt, als individuelles besiegt wird, die satanische Materie über die Individualität triumphirt und von der Gattung bezwungen wird, mithin während sie anfangs alles war, nun zu einem Theil von jener Kraft geworden ist, „die stets das Böse will, und stets das Gute schafft" und von ihrer Feindschaft gegen die Körperwelt gesteht:

» So viel als ich schon unternommen,
Ich wußte nicht ihr beizukommen
Mit Wellen, Stürmen, Schütteln, Brand;
Geruhig bleibt am Ende Meer und Land. « u. s. w.

Haben wir die Materie als das räumlich und zeitlich Unendliche bestimmt, so haben wir sie zugleich auf das nur objective Sein, eine Seite des Unendlichen im höhern Sinn des Absoluten, herabgesetzt, und damit auch die Endlichkeit und Vergängigkeit auf dasselbe Gebiet, das Materielle, eingeschränkt, so daß damit das geistige Theil, auch des Menschen, vor der

Hand noch gar nicht in Berührung kommt. — Schließlich kann noch zum Vergleich dieser Darstellung des Unendlichen mit anderen hinzugefügt werden, daß die Annahme einer materia prima, Aether, oder wie man sie sonst nennen will (nur nicht Weltseele oder gar Weltgeist), welche sich in der allgemeinen Gravitation kund giebt, obschon sie etwas sehr Altes, oft verdrängt und doch immer wieder angenommen ist, bei Vielen wahrscheinlich weniger Anstoß erregen würde, wenn wir sie unter dem Namen der allgemeinen Substanz einführten, unter welcher man sich beliebig etwas Geistiges oder Materielles oder überhaupt fast alles denken kann, was man will. Nun ist in der That diese Materie nichts anders als die Substanz, wir können sie aber noch nicht so nennen, weil wir für jetzt noch nichts anders haben, dem sie als Substanz, ὑποκείμενον, diente, denn das ist die Substanz in der That; aber sie ist nicht die οὐσία, wenn hierunter ein genetisches Princip aller in ihr vorhandenen Bestimmungen verstanden wird.

Ferner werden die drei Momente des objectiven Wesens herkömmlicher Weise in drei Capitel vertheilt und nach einander unter dem Namen der Qualität, Quantität und Relation abgehandelt, entweder ganz formaler Weise, so daß ihre Beziehung auf einander nicht hervortritt, oder in einer Art der Entwickelung zwar, aber doch so, daß die Qualität in Quantität und diese in eine wechselseitige Relation übergehen und umschlagen sollen. Von einem solchen Uebergehen eines in das andere kann nun hier eben so wenig die Rede sein als von jener Trennung, aus dem Grunde weil es simultane Momente sind; in so weit ist die Coordination derselben anerkannt, die Entwickelung aber dadurch, daß sie als Gesammtheit fortschreiten zu concreteren Entwickelungsstadien, zwar nicht durch sich selbst, weil, wie gesagt, das erste, die Qualität oder das objective Sein, nicht Princip, sondern nur das Moment des Daseins und negative Bedingung ist, aber dennoch durch Einwirkung des absoluten Princips vermöge des zweiten Moments auf diesen Vermittelungsproceß; daher denn auch aus dieser Mitte des Werdens die Potenzirung hervorzuquellen scheint. Nebenbei giebt übrigens

die unpassende Benennung der Qualität häufig Anlaß zu Verwirrung, indem dabei vielfältig schon an bestimmte secundäre Qualitäten sinnlich physiologischer Art, die jenem Wesen ganz accidentell sind und sogar von ihm negirt werden, gedacht zu werden pflegt. Das objective Wesen ist nicht bestimmunglos, sondern es hat seine ihm nothwendigen Momente, die oben angegebenen, und die Quantität ist seine eigentliche Qualität, mit welchem allgemeinen Attribut nicht die besondern unterschiedlichen Qualitäten, die auf inneren quantitativen Verhältnissen beruhen, oder den endlichen Bestimmungsinhalt der allgemeinen Quantität ausmachen, zu verwechseln sind. Hiermit erledigt sich auch die Frage, ob in der Metapysik oder Ontologie zuerst die Kategorie der Quantität, wie bei Kant und Fichte d. j., oder vorher die der Qualität wie bei Hegel, abzuhandeln sei.

B. Die quantitative Endlichkeit
oder
das Quantitiren.

a) Nach dem, was oben vom Begriff der Ontologie (I. 1. a.) gesagt worden ist, folgen die besondern Bestimmungen des objectiv Unendlichen nicht aus diesem selbst, sondern aus dem quantitirenden (mathematischen) Anschauen des Subjects, welches, in diesem Elemente als der negativen Bedingung des Anschauens sich bewegend, jene Bestimmungen imaginirt, so daß deren apriorische Construction ein Sich-beschränken und Versenken des intelligenten Subjects in dieses Gebiet, (Principl. 2. Absch. 3. c.) jedoch keinesweges ein willkührliches Imaginiren, sondern vermöge der Natur des Elementes, worin es sich bewegt, negativ an die bestimmtesten mathematischen Gesetze gebunden ist. Es ist das, was in einer gewissen Periode der Fichte-Schellingschen Philosophie intellectuelle Anschauung genannt, und allerdings damals von Einigen als Construiren a priori zur philosophischen Methode überhaupt erweitert wurde. Hier erscheint es als mathematische Construction auf sein Gebiet eingeschränkt und

damit auf seine Wahrheit gebracht, von den höheren Gebieten aber, z. B. der Geschichte, ausgeschlossen; denn wohl giebt man das Construiren a priori der Mathematik zu, in deren Händen es sogleich aufhört ein willkührlich dichtendes zu sein, aber mit Recht duldet man nicht dessen Anwendung über das quantitativ-materielle Sein hinaus, wo es entweder ein Phantasiren in Analogien und Symbolen, oder eine unzulässige Ausdehnung der mathematischen Gesetze über das Reich der Freiheit wird, wodurch dieses selbst zum Mechanismus der Unfreiheit herabgedrückt werden würde.

Indem hier das intelligente Princip seinen Standpunkt innerhalb des Elementes des objectiven Seins nimmt oder als Anschauung fungirt, kann man dieses Sichversenken des Denkens auch umgekehrt so fassen und ausdrücken, daß man sagt, es sei Abstrahiren der Form dieses Seins und Hereinnehmen derselben ins Denken; ein Eingehen des Denkens und sich Beschränken auf dieses Element oder Medium besagt eben dasselbe, was ein Abstrahiren dieser Form vom wirklichen objectiv Seienden oder ein Subjectiviren derselben sagen will. Dieses phänomenologische Wechseln des Standpunktes ist die Dialectik, welche uns die Natur der Objectivität erkennen und den Kantischen Subjectivismus überwinden läßt. Bleiben wir bei der gewöhnlichen Weise die Sache darzustellen, so kommt es darauf an, die Form des objectiven Seins von diesem selbst zu abstrahiren, denkend zu trennen, und in dieser allgemeinen Form die dem anschauenden Denken überhaupt zu Grunde liegenden allgemeinen Principien der Mathematik zu erkennen, welche dann weiter dieses abstracte Medium mit quantitativen Inhaltsbestimmungen auszufüllen, oder vermöge des Quantitirens (Ein-theilens oder Theilens in Einheiten) das der quantitativen Endlichkeit zu bestimmen hat.

b) Das objective Sein wird demnach kraft der Abstraction nicht nur überhaupt verinnerlicht, sondern auch auf abstracte Weise in seine Momente gespalten, und von jedem derselben die Form besonders abstrahirt und isolirt festgehalten. So ergiebt sich 1) als abstrahirte Form der Objectivität (welche die

Form des Daseienden ist) der Gedanke des Raumes, und zwar weil abstrahirt, dem Seienden gleichsam ausgezogen, des leeren Raumes; entleert nämlich ist er nun der objectiven Substanz, an deren Stelle das Denken als subjectives Wesen getreten ist, und dieses nennt den Raum darum leer, weil es seinen objectiven Träger daraus entfernt, den Raum zum intelligiblen Raume gemacht hat. 2) Das Denken ist also als Ausschauen an die Stelle der raumsetzenden (sich ausdehnenden) Substanz getreten; auch hiervon, von dieser Activität selbst muß es eine Form geben, die eben so dem Denken wie dem objectiven Werden entspricht; und diese abstracte Form ist die Zeit. Die Bestimmung dessen, was eigentlich die Zeit bedeute, ist mit Recht von jeher für die allerschwierigste gehalten worden, und man findet sie auf die mannichfaltigste Weise definirt. Unserer Ansicht nach entsteht der Gedanke der Zeit so, daß sobald die Form des objectiven Daseins (der Raum) abstrahirt wird, auch zugleich an die ihn hervorbringende Thätigkeit, die ausdehnende in ihm gedacht werden, diese aber gleichfalls in formaler Weise nachgedacht oder vom Denken repräsentirt werden muß. Die Form des Werdens in reiner Abstraction aufgefaßt, ist die Zeit. Die Zeit bedeutet zunächst die Dauer eines Daseienden und man nehme sie vorerst als ganze Zeit, continuirlich, bevor man sie in ihre Momente (Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft) zerlegt, gleichwie man auch zuerst den ganzen Raum nimmt, bevor man ihn in seine drei Dimensionen zertheilt. Gleichwie man den Raum nicht aus den drei Dimensionen zusammensetzen kann, eben so wenig die Zeit aus ihren drei Momenten, und wie man längst erkannt hat, daß der Raum nicht aus einer Synthese von Punkten entsteht, so kann auch die Zeit nicht aus einer Synthese von Augenblicken (Zeitpunkten) entstehen. In ein solches Componiren aber verfällt man, wenn man vom Augenblick des Jetzt oder der Gegenwart ausgeht, oder wenn man (mit Hegel) die Zeit nur als Negation des Raumes bestimmt. Wäre dem so, so wäre alle Continuität des Seins und Bewußtseins zerrissen; alles in Atome zerstäubt, zwischen jedem Punkte des Seins läge ein

Punkt des Nichtseins, und diese Zeittheorie muß consequenter Weise auf Atomistik führen, so wie sie aus einem Rest derselben entstanden ist. Kant betrachtete die Zeit als Form der innern und äußern Anschauung, während er den Raum nur auf die letztere bezog. Dieß erklärt sich gleichfalls aus der angegebenen Genesis dieser Begriffsbestimmungen; denn da der Raum der Objectivität selbst entspricht, so kann er nicht anders als objectiv gesetzt werden; da aber die Zeit dem Werden entspricht, so kann sie sowohl auf die objectiv seiende Thätigkeit (Bewegung) als auch auf die an deren Stelle getretene subjective bezogen oder davon abgezogen werden. Die Aristotelische Definition der Zeit, daß sie das Maaß der Bewegung nach dem Vor und Nach sei, deutet zwar auch darauf hin, daß sie nur eine abstracte Form ist, aber sie scheint mehr von einem Gebrauch (einer Anwendung) die man davon macht, abstrahirt zu sein, als von der Sache selbst, und sie paßt genauer auf den Begriff der Geschwindigkeit als auf das abstracte Moment der Zeit, das selbst wieder als Verhältnißglied in der Geschwindigkeit enthalten ist.

Mit diesen zwei Abstractionsformen hat es indessen noch nicht sein Bewenden; es giebt noch eine dritte, mit ihnen zugleich gesetzte: die Zahl oder das Zählen, die man nothwendig dazu nehmen muß um den Kreis dieser Abstracta zu vervollständigen. Die Zahl (als Zahl und Anzahl) ist das subjectiv-objective Resultat oder positum des Zählens, welches das Eintheilen (Unterscheiden = Verbinden) oder die subjective Synthesis selbst ist. Raum, Zeit und Zahl entsprechen demnach den formalen Kategorien des Daseins, Werdens und Wechsels; sie sind Abstractionen (aber nicht empirische) oder Formen des objectiven endlichen Seins, aus welchen das Seiende verschwindet und dessen Stelle das Denken (Schauen) übernimmt; mithin sind es Vorstellungen von den dem Seienden inhärirenden wesentlichen Attributen, und zwar, da es sich hier um das endliche Sein handelt, ist der Raum die Vorstellung der Objectivität oder des objectiven Daseins ohne ein Daseiendes, die Zeit die Vorstellung des objectiven Werdens ohne ein Werdendes, und die Zahl die Vorstellung des Wechsels des Daseins und

des Werdens ohne ein positives Object, welches wechselte, mithin nicht der Wechsel von objectiv realer Position und Negation, sondern die schlechte (subjective, formale) Synthesis von Positionen in einer Reihe. (Vgl. Trendelenburgs log. Unters. I. p. 176.) Obschon nun diese Posita oder Einheiten objectiv gemeint sind, so sind und bleiben sie doch in Wahrheit nur Inhärenzen des zählenden Denkens; es sagt mithin der Begriff der bloß numerischen Einheit noch nichts über die wahrhaft objectiv monadische Natur dieser Positionen aus. Das ponirende Subject und sein Poniren bleibt dem Ponirten immanent, das Ponirte erscheint und verschwindet mit dem Positionsacte selbst, daher Position und Negation hier zwar immer beisammen sind, aber so, daß die eine auf die subjective, die andere auf die objective Seite fällt. Da nun aber das Zählen (als Zusammenzählen und als Abzählen) sich doch im Elemente der Anschauung bewegt, so erhalten die Posita oder Einheiten eine gemeinte objective Selbständigkeit, und darum bleibt die Synthesis derselben auch nur ein Zusammensetzen und Auseinandersetzen oder Theilen des an sich Zusammengesetzten, es ist additio und subtractio im eigentlichen Sinne, und die außerliche Addition, Subtraction und Gleichung ist der specifische Character des ganzen mathematischen Operirens, sowohl als Synthesis wie Analysis, wie dieß noch neuerlich von Aloys Mayr (Untersuchungen über die wissenschaftl. Methode u. s. w. Würzb. 1845) genügend dargethan worden ist. Die Synthesis oder das Zählen (als Ab- und Zuzählen und die Gleichung oder das Rechnen) ist eben darum eine nur subjective formale Thätigkeit, weil es das mathematische Denken selbst ist, was die Positionen hervorbringt, über deren objectiven Zusammenhang oder unzusammenhängende Selbständigkeit gar nichts entschieden wird. Das Weitere hierüber hat die Logik zu zeigen. Da hier das Dasein am Werden und dieses am Dasein seine Grenze hat, so gehören alle drei Bestimmungen, Raum, Zeit und Zahl, der Endlichkeit an, daher sie auch eben so untrennbar zusammen und keines prius als das andere da sind, wie der Begriff der concreten Endlichkeit, von der sie als Formen abstrahirt sind. Die Zahl

als Abwechselung bezeichnet selbst diese Endlichkeit wie sich sogleich ergiebt, wenn man die active Thätigkeit als die Substanz des Raumes wieder objectiv setzt — was in der Kategorie der concreten Unendlichkeit zur Betrachtung kommt, wo sich deutlicher zeigt, daß das Zählen, als die schlechte Synthesis von Dasein und Werden, es nicht zum concreten Ineinander dieser beiden Momente bringt, weil das sie vollziehende Denken sich außerhalb der Objecte hält; die wahrhaft objectiv concrete Synthesis von Raum und Zeit ist die beiden immanente Thätigkeit selbst, d. i. die Bewegung.

c) Was man jetzt als „Philosophie der Mathematik" fordert und zu geben beflissen ist, kann sich außer der Bestimmung dieser Principien nur noch auf eine systematische Eintheilung der Mathematik in ihre verschiedenen Zweige und auf den Beweis erstrecken, daß die Philosophie als solche (allgem. Wissenschaftslehre) mit ihrer Methode nicht weiter in das Gebiet dieses formalen mathematischen Construirens einzudringen, sondern eben nur die Berechtigung eines solchen Denkens innerhalb seines Gebietes im Allgemeinen anzuerkennen habe. Was die Systematisirung der Mathematik anlangt, so kommt es vorerst darauf an, ob man die Geometrie zur reinen Mathematik rechnen will oder nicht, sondern diese Letztere auf die Arithmetik (im weitesten Umfange) beschränkt, so daß die eigentliche reine Mathematik mit der Elementar- und Grundlehre der sogenannten Species beginnen und mit der höheren Analysis enden, in ihre Mitte aber ein Gebiet einschließen würde, was sich verschieden abgrenzen läßt, wesentlich aber in der Potenzenlehre bewegt. Ist dieß das eigentliche System der reinen Mathematik, so muß auch die Geometrie gleich der Mechanik sich als angewandte Mathematik zu ihr verhalten, was aber freilich so lange nicht rationell erscheinen kann, als die Geometrie als Raumlehre oder Lehre von der stetigen Größe betrachtet wird, denn dann bezieht sie sich auf ein abstractes Moment des Ganzen, während die Mechanik sich auf etwas Concretes, die Bewegung bezieht, so daß sie sich einander nicht beiordnen lassen. Anders gestaltet sich die Sache, wenn man die Geometrie als Körperlehre

der Mechanik als Bewegunglehre beiordnet, und erstere dann wieder in Planimetrie, Trigonometrie und eigentliche Körperlehre (Stereometrie) eintheilt oder vielmehr in letzterer die beiden ersten zusammenfaßt; von Seiten der Methode aber die Vollendung der Geometrie überhaupt in der analytischen Geometrie, d. i. in einer Anwendung der reinen Mathematik auf die körperliche Größe anerkennt. Die reine Mathematik hat ihre Reinheit darin, daß sie von aller und jeder Qualität, d. i. benannten Größe abstrahirt, eine benannte Größe aber ist auch die Raumgröße mit ihren drei Dimensionen, d. i. Körperlichkeit, eben so, wie die Bewegung, wovon später. Bei der Ausschließung der Geometrie aus der reinen Mathematik kommt jedoch noch ein besonderer Umstand in Erwägung, nämlich der historische, daß die Mathematik überhaupt in ihrer Kindheit bei der Geometrie anfing, erst nach und nach von diesem ihr inhärirenden objectiven Bestandtheile sich reinigte und zur Subjectivität des reinen mathematischen Denkens, zur Analysis, sich erhob. Ihre Methode war daher ursprünglich die sogenannte synthetische und wurde erst successiv zur analytischen abgeklärt, so daß man heutzutage kaum mehr im Stande ist aus dem reinen Begriff genau zu bestimmen, was eigentlich synthetisches Verfahren sei, sondern diesen Unterschied nur aus dem geschichtlichen Bildungsgange abstrahiren kann. Ein vollständiges Lehrgebäude der Mathematik im hergebrachten weiteren Umfange würde also gleich den andern besondern Wissenschaften 1) einen principiellen Theil haben müssen, welcher sich anschließend an die allgemeine Wissenschaftslehre vorerst Licht verbreitete über das allgemeine Wesen und die Methode des mathematischen Denkens überhaupt und somit der höheren Analysis in so fern vorgriffe, als diese ein bestimmtes Bewußtsein über die mathematischen Operationen fordert, während man in den elementarischen Theilen auch ohne dasselbe wohl fortkommt. Sodann müßte sich 2) eine phänomenologisch zusammengefaßte Geschichte der Mathematik einschieben, und 3) das System selbst in gegenwärtiger Ausbildung folgen.

Speciellere Bestimmungen gehören der Mathematik selbst als besonderer Disciplin an. In Bezug auf die Methode aber ist es sicherlich ein Irrthum die specifisch philosophische Methode oder die in der Triplicität des Begriffs sich bewegende Speculation in das Gebiet der Mathematik selbst hinein führen und damit die eigenthümlich mathematische Methode verdrängen zu wollen. Es gab eine Zeit, wo man der philosophischen Methode nichts Besseres wünschen zu können meinte, als daß sie zu der exacten Bestimmtheit der Mathematik kommen, und am Ende selbst ganz zur Mathematik werden möge. Die Versuche, welche schon früh, in der neuern Zeit u. a. von Hobbes, dann in der Wolffischen Schule gemacht und in gewisser Weise selbst jetzt noch (doch allerdings nicht ohne Anerkennung des Unterschiedes) von Herbartianern fortgesetzt werden, sind bekannt; nicht minder erkannt sollte aber auch wenigstens die geschichtliche Erfahrung der Consequenzen sein, wozu diese Mathematisirung der Philosophie seit Pythagoras immer geführt hat; nicht minder anerkannt endlich sollte es aus der Idee der Wahrheit selbst werden, daß die Verbreitung der mathematischen Anschauungsweise über das ganze Gebiet der Philosophie dieses ganze Gebiet nothwendig naturalisiren, mechanisiren und materialisiren muß. Eine gleiche Toleranz auf klare Einsicht gegründet muß aber auch anderseits von der Philosophie gefordert werden, damit sie obigen Satz nicht einfach umzukehren unternehme und meine, es könne der mathematischen Methode radical nur dadurch geholfen und sie auf den Gipfel der Vollendung erhoben werden, wenn sie sich in die philosophische Methode verwandelte. Wie jene Verkehrtheit Unheil über das Gebiet der Freiheit brachte, so hat diese zu dem Versuch geführt, die Mathematik aus der exacten Naturwissenschaft zu verdrängen, und eine reine dynamisch-speculative Naturphilosophie an deren Stelle zu setzen, da sich doch beide hätten vertragen, diese sich bei den allgemeinsten Begriffsbestimmungen begnügen, der Mathematik aber, zumal im Gebiet des Unorganischen, die Bestimmungen des endlichen Details hätte überlassen sollen, wie sich denn auch die Mathematik in neuerer Zeit dieses ihr Recht überall in der Physik

vindicirt hat, darüber aber leider auch ihrerseits oft in eine unverständige Feindseligkeit gegen alles, was Naturphilosophie heißt, gerathen ist. In dieser bestimmten Schranke behaupten wir mit Kant, (Met. Anfangsgr. der Naturw. Vorrede) „daß zwar eine reine Metaphysik jedweder Naturlehre voranzuschicken, diese aber nur im Stande ist, den Begriff einer Natur überhaupt darzustellen; in jeder besondern Naturlehre aber nur so viel eigentliche Wissenschaft angetroffen wird, als darin Mathematik anzutreffen ist."

C. Das concret Unendliche.

a) In der mathematischen Anschauung sind die quantitativen Bestimmungen des Unendlichen noch nicht Inhärenzen dieses objectiv Unendlichen selbst, sondern nur erst Bestimmungen des in dieses Medium eingehenden Denkens, d. h. sie sind noch subjectiv; sollen sie zur objectiven Wahrheit werden, so müssen sie übersetzt oder objectivirt, dem objectiv unendlichen Wesen einverleibt und als dessen eigne, vom Denken losgetrennte begriffen, die materia prima selbst muß der Träger derselben werden, und diese Bestimmungen in und mit ihr sich selbst gegenseitig bedingende und fortdauernd selbsterhaltende, so daß sie als Selbstbewegungen erscheinen. Erst so wird das abstract Unendliche zum concret Unendlichen und zwar zunächst zum Kosmos, d. h. zum System bewegter Weltkörper; (cf. oben A. a.) das Unendliche hört auf eine unbestimmbare Größe zu sein und wird in sich selbst durch das Verhältniß seiner Theile zu seinem eignen Maaße. Diese Größenhaftigkeit als quantitative Bestimmtheit des Wesens selbst ist dann seine eigne oder die intensive Größe, die zugleich seine extensive ist, und somit dynamische Größe; denn durch diesen Begriff soll zunächst nichts anders bezeichnet werden, als daß die Größe und deren Bestimmungen vom Object selbst gesetzte sind, während die endlichen Größen oder Quanta, von außen angesehen, sich unter einander mechanisch verhalten. So fern nun auch in der Objectivität selbst die endlichen Quanta außer einander (sich selber

objectiv) sind und zugleich als selbständige Wesenheiten (Körper) auftreten, verhalten sie sich auch in objectiver Wirklichkeit mechanisch untereinander, während sie zugleich als Theile des Unendlichen sich dynamisch verhalten. Mechanismus und Dynamismus sind also nicht einander ausschließende und contradictorisch entgegengesetzte formale Naturansichten, sondern in der That concret in und mit einander.

Was nun zunächst die oben geforderte objective Synthesis der subjectiv mathematischen Bestimmungen und des objectiven Seins, oder die Uebersetzung jener in dieses anlangt, so besteht diese 1) in der Position oder Transposition der oben genannten abstracten Formen oder allgemeinen Principien der Mathematik, Raum, Zeit und Zahl, in das objective Sein. Als Formen des Quantitirens oder verendlichenden Bestimmens sind sie Formen des Moments der Endlichkeit, während die materia prima selbst sich als das Unendliche in dieser Synthese erhält; jene müssen also dem Dasein, Werden und Wechsel entsprechen, und diese Vermittelungsunterschiede zusammen genommen als Proceß noch 2) einer concreten Synthesis gewärtig sein. So ist a. die Vereinigung des Raumes mit dem objectiv Daseienden die Ruhe, d. i. die Identität des Raumes und des Objects, oder die Gegenwart des Objects in demselben (d. i. in seinem, von ihm erfüllten) Raume, der nun als erfüllter der Ort heißt, womit jedoch auch zugleich schon die Beziehung des Zustandes der Ruhe auf Bewegung angedeutet wird; Ort bedeutet auch etymologisch die Stelle im Raume, von welcher eine Bewegung anhebt. b. Die Differenzirung des Ortes und Objects (und somit der Orte selbst) oder die stetige Veränderung des Ortes ist die Bewegung, welche somit eine Synthese der Zeit und des in ihr Werdenden, oder das Wesen (infin.) des Wesens ist. c. Die Abwechselung von Ruhe und Bewegung endlich oder die Synthese der Zahl und des Wesens ist die Oscillation, eine in der Natur sehr weitgreifende und wichtige Wechselerscheinung, die jedoch noch keineswegs die sogenannte freie objective Bewegung der Weltkörper, noch viel weniger die willkührliche Selbstbewegung des Lebens ist. Zu jener wird sie

3) erst in der kosmischen Gravitation, welche die concrete Synthese des Principiats mit diesem ganzen Proceß und das Resultat dieser Kategorienreihe ist. Ruhe und Bewegung in ihrem gegenseitigen Unterschiede, dem Wechsel, (Oscillation) begrenzen und schließen sich aus und sind darum selbst nur Formen der, aber objectiven, Endlichkeit, welche in der Unendlichkeit enthalten und von ihr bedingt ist.

b) Was in der mathematischen Anschauung als numerische Vielheit erschien, zeigt sich jetzt als viele gesetzte Contractionscentra, die als solche sich gegenseitig ausschließen, und somit, weil eigene dynamische oder intensiv-extensive Größen im Elemente der Räumlichkeit, sich abstoßen, räumlich von einander entfernen, und zwar der Richtung nach in geraden Linien (Repulsion), damit aber doch nicht leeren Raum zwischen sich hervorbringen und dadurch gänzlich verselbständigen oder isoliren — denn sie sind nur quantitativ, dem Grade der Intensität nach, vom Allgemeinen unterschieden — sondern durch dieses, die Contraction der allgemeinen Materie, als Einzelne wieder auf einander bezogen oder angezogen werden, und sich — da das Allgemeine zugleich ihnen immanent ist — selbst anziehen (Attraction). Betrachtet man dieses Spiel der Bewegungen vom Gesichtspunkte des All-Einen (der Materie überhaupt) aus, so erscheint es als ein dynamisches, die Bewegungen als Selbstbewegung und Selbstbestimmung des All-Einen, welches sich in allen seinen Theilen contrahirt und expandirt; so verschwindet alle Selbstthätigkeit der Einzelnen als solcher, und es ist überhaupt nichts Endliches mit relativer Selbständigkeit Gesetztes vorhanden. Versetzt man sich dagegen in die Endlichen, so erscheint die allgemeine Expansion als hervorgebracht durch die der Einzelnen und somit als Repulsion derselben gegen einander. Dieses Moment der Repulsion kann nun wohl begriffen werden vom Standpunkte der Endlichkeit aus, nicht aber auch das der Attraction; diese erscheint da als actio in distans, Wirksamkeit jedes Einzelnen über die Grenze seiner selbst hinaus, so daß ein Wesen wirken müßte, wo es selbst nicht wirklich wäre, ein Widerspruch, der in der Formel ausgesprochen wird: actio in distans

non datur. Durch die Attraction werden wir also auf das Allgemeine zurückgewiesen, und müssen jene als begründet in der Contraction (dem sich auf sich Beziehen) des Unendlichen anerkennen, was als Attraction unter Voraussetzung endlicher Körper erscheint oder nur die in endlichen Körpern unaufgehobene thätige Contraction des Allgemeinen ist. Nun aber sind Attraction und Repulsion einander zunächst direct entgegengesetzt, so daß sie sich in derselben Richtung gegenseitig ausschließen, und nur successiv eintreten können, endlich aber wieder zur Neutralisation einer allgemeinen Ruhe aller Theilganzen im absoluten Ganzen führen müßten. Die abwechselnde Bewegung der Oscillation ist also selbst nur eine endliche, ihrem Begriff nach endende, Bewegungsweise, die mit der absoluten Ruhe des Unendlichen (dem universellen Gleichgewicht der Materie) abwechseln, in dieser aber ihre Endschaft erreichen und jeder Einzelkörper zur Identität der allgemeinen Materie zurückkehren würde, so daß es wiederholter neuer Anstöße oder Schöpfungsacte bedürfte, um den immer verschwindenden Kosmos zu erhalten, und dieser Vorgang selbst ein stets wiederholtes oscillatorisches Schaffen und Vernichten wäre. So bliebe es aber bei der Kategorie des Werdens; diese wäre die absolute Endkategorie und die Entwickelung ginge nicht fort zu der des Wesens oder zur concreten Synthesis des Seins und Werdens, welche hier als die Forderung auftritt, Bewegung und unendliche Materie als permanent in einander zu begreifen.

Die Aufgabe ist also zunächst die, Attraction und Repulsion, die sich in der Erscheinung für jetzt als Annäherung und Entfernung zweier Körper in derselben Linie, mithin oscillatorisch abwechselnd und einander ausschließend darstellten, concret zu vereinigen, so daß eine in der andern fortdauert. Dieses geforderte Begreifen ihrer Vereinheit ist also keineswegs eine schlechte Identität beider an sich; und es ist nicht genug, ja es ist unrichtig, Attraction und Repulsion dadurch zu identificiren, daß man sich außer oder über beide stellt, und auf die Identität des Weges hinweißt, den beide zurücklegen. Aeußerlich betrachtet sind sie sich freilich nur der Richtung nach entgegengesetzt; versetzt sich

der Beobachter einmal in den Punkt oder Körper, von welchem die Bewegung aus und nach einem andern hingeht, so erscheint die Bewegung als Entfernung und in ihrer Berührung mit dem andern Körper als Repulsion; aber eben dieselbige Bewegung und Repulsion erscheint als Zug oder Anziehung, wenn man sich in diesen andern Körper versetzt, dem sich der erste nähert; so scheint es, daß man mit Recht sagen könne, beides sei eine und dieselbe Bewegung und mithin Attraction und Repulsion an sich dasselbe. Allein gerade jenes Sichversetzen des Anschauens aus einem in den andern Standpunkt ist hier der Umstand, welcher übersehen worden ist. Die Veränderung des Standpunktes des Subjects ist eine Verwechselung der Activität und Passivität der Objecte, und jene Identification der Attraction und Repulsion, bei der auch Hegel in der Logik stehen bleibt, ist nur eine äußerliche oder formale Synthesis, keine concrete in der Sache selbst vollzogene. Als solche kann sie nur dann begriffen werden, wenn man die Repulsion der Endlichen unter sich in Beziehung auf das außer ihnen liegende absolute Centrum (mithin als peripherischer Körper) als eine seitliche Bewegung faßt, so daß zwei Körper, sich von einander abstoßend, in geradliniger Entfernung fortgehen würden, wenn sie nicht zugleich von dem gemeinschaftlichen absoluten Schwerpunkt außer ihnen an, und so in die centripetale Richtung gezogen würden, welche senkrecht auf jene Bewegung gerichtet ist und in ihrer Synthese mit dieser (der Tangentialbewegung) nach dem Parallelogramm der Kräfte in die mittlere, diagonale Richtung abgelenkt wird, so daß sie in ihrer Fortsetzung und Vollendung die Kreisbewegung der peripherischen Körper um das Centrum, oder, das Ganze als ein substantielles betrachtet, die Rotation desselben ausmacht, als in welcher nun die Ruhe und die Bewegung concret vereinigt, die Rotation also als absolute Selbstbewegung des Kosmos aufgezeigt ist. Nimmt man nun dazu, daß diese Bewegung nur unter Voraussetzung einerseits eines absoluten Schwerpunktes, anderseits nur unter Voraussetzung von wirklichen Körpern gedacht und gesetzt werden kann, so

erscheinen alle drei wieder als nothwendige dialectische Momente eines Begriffs, die einander gegenseitig bedingen.

c) Attraction und Repulsion sind also als Bewegungen des Endlichen nicht an sich einerlei, sondern nur concret identisch in einem Dritten, Allgemeinen, nämlich der allgemeinen Gravitation, die nicht schlechthin nur als durchgängige Attraction der Endlichen unter sich, ohne Berücksichtigung der universellen Contraction, Schwere oder Materie, betrachtet und gesetzt werden kann. Die Mechanik hat freilich über diese allgemeine Voraussetzung nichts weiter zu sagen, sondern sofort in das Besondere einzugehen, aber auch die allgemeinen Keppler-Newtonschen Gesetze erhalten erst die letzte Begreiflichkeit ihrer Nothwendigkeit rückwärts in der Naturphilosophie, während sie vorwärts ins Besondere hin selbst alles Weitere begründen, und die Verhältnisse der quantitativ bestimmten anziehenden Massen zur Geschwindigkeit des Falles oder Attractionsbewegung und zur Entfernung oder Repulsionsbewegung darlegen, dergestalt, daß die Masse des anziehenden Körpers, Entfernung und Geschwindigkeit der bewegten Körper sich gegenseitig bestimmen, und das Grundgesetz der Ab- und Zunahme der Attraction und Geschwindigkeit (das umgekehrte Quadrat der Entfernung) für kein willkührliches und nur empirisch gefundenes gelten kann, sondern in ihm zugleich das Grundgesetz der Körperlichkeit, d. i. des relativen Fürsichbestehens der besondern Massen selbst erkannt werden muß. Meistentheils aber verliert die Mechanik, indem sie sich in die mathematische alles verendlichende und das Endliche verselbständigende Anschauung einschließt, das Unendliche ganz aus den Augen und spricht nur von Attraction und Repulsion ohne das allgemeine dynamische Moment zu berücksichtigen; dann wird die Attraction der vielen realen Einheiten entweder nur zu einem subjectiven Schein, oder wie die Mechanik meistentheils selbst gesteht, unbegreiflich; denn „wie überhaupt ein Körper auf einen entfernten wirken könne, ohne daß zwischen ihnen ein Verbindungsmittel ist, wie ein Körper da thätig sein könne, wo er nicht existirt, das werden wir freilich nie begreifen können; es scheint sogar, daß wenn dieß möglich wäre, die

größere oder geringere Entfernung darauf gar keinen Einfluß haben könnte. Aus diesem Grunde war Newton schon geneigt, den ganzen Weltraum mit einer Materie auszufüllen, die durch ihre schnelle Kreisbewegung die Körper zu einander treibt, so daß vielleicht die Gravitation nicht eine Attraction, sondern eine Impulsion, nicht eine Urkraft, sondern die Wirkung einer höheren Kraft ist:" (Fr. Th. Schubert.) So macht die Nichtanerkennung des dynamischen Momentes, welches die Naturphilosophie herbeibringt, zuletzt die wesentlichsten Grundgesetze der Mechanik selbst wieder schwankend und droht diese mit sich selbst in Widerspruch zu bringen.

Die absolute Mechanik aber lehrt die Möglichkeit der Fortdauer des Weltgebäudes unter Voraussetzung der Gravitationsgesetze und des absoluten Schwerpunktes, d. h. sie zeigt, daß in allen bis jetzt bekannten Gesetzen und Erscheinungen kein Grund liegt, anzunehmen, die Welt müsse nothwendig einmal sich selbst zerstören, da alle partielle Störungen in ihr sich immer wieder gegenseitig corrigiren und ausgleichen. Nun spricht sie freilich einmal nur von der möglichen Fortdauer oder Selbstbeständigkeit der Welt, und sodann als Grundbedingung nur von einem absoluten Punkte; aber die Philosophie ergreift jenes Gesetz des Bestehens oder der Erhaltung zugleich als das Wie der Entstehung oder Schöpfungweise des Kosmos, und was die Größenlehre nur als Punkt und somit nur negativ als nicht mehr räumlich-materiell, damit aber als die Grenze ihrer Wissenschaft bezeichnen und als ein ihr unbekanntes dahingestellt sein lassen muß, das ergreift die Philosophie als den Ort, worin nicht Nichts, sondern das absolute Insichsein des denkenden Geistes wohnt, den Faden des Wissens da weiter spinnend, wo die Mathematik ihn ausgehen lassen muß. Will man das Wie der Weltschöpfung begreifen, so hat man nur nach dem Wie ihres Bestehens zu fragen; das Entstehen der Welt ist die Position der dynamischen (freien) Bewegung der Welt, und diese nichts anders als die Möglichkeit des Systems der kosmischen Körper, sich im Umschwunge zu erhalten, sobald nur einmal die Bewegung selbst mit ihren Gesetzen und Massen

gesetzt ist und unverrückt vom absoluten Schwerpunkt gehalten wird (dem αὐτὸ ἀκίνητον des Aristoteles), der freilich, wenn er als nichts weiter denn als Punkt gedacht wird, nur als die negative Bedingung der Fortdauer dieser Bewegungsweise, nicht aber als positives Princip ihrer Hervorbringung (τὸ πρῶτον κινοῦν) begriffen wird. Das Wie der Hervorbringung fällt als der Anfang des Bestehens mit dem Wie des Bestehens zusammen; aber eine andere, hier noch gar nicht zu erörternde Frage ist das Warum oder der Grund des Entstehens.

3.

Die Wesenkategorien.

a) Dennoch ist dieser schöne Kosmos, dessen Größe und Ordnung das Menschengeschlecht von jeher in ehrfurchtsvolle Bewunderung gesetzt hat, nur ein Medium, in welchem „seelenlos ein Feuerball sich dreht"; denn schön ist er nur dem Schauenden, er erscheint nur, aber nicht sich, und seine Sonnen sind nicht Augen, mit welchen er sich selbst erblickte. Das Auge, welches schaut, muß in jenem Schwerpunkt liegen, der das Schauspiel der Welt zurückführt in sich, die absolute Intelligenz, welche sie hervorbrachte. Wäre nun diese nur schaulustig, nur ein gnostisch-beschauliches Wollen und Genießen, so hätte sie damit ihren Zweck, zu schauen, erreicht, und es wäre nicht abzusehen, warum ihr in diesem θέαμα ein entgegenschauendes Auge zu ihrer Glückseligkeit fehlte. Um die Verwirklichung solcher Geschöpfe zu begreifen, müssen wir zu dem Princip eines objective Zwecke setzenden Wahrheitswillens zurückkehren, wie zu seiner Zeit die Teleologie ausführlicher zeigen wird. Hier handelt es sich vorerst nur um den Begriff eines anschauenden Wesens, und ein solches ist das eine Unendliche selbst dadurch, daß ihm der Kosmos in relativer Selbständigkeit gegenüber trat, indem es selbst ihm immanent bleibt, was eben die Relativität der erwähnten Selbständigkeit ausmacht. Es ist zwar immer die objective Wahrheit im vollen Umfange, welche der letzte Endzweck

des schöpferischen Willens von Anbeginn ist, allein dieser ist nur durch Vermittelungen zu erreichen; der nächste Zweck also ist die Wahrheit als objective Wirklichkeit (noch nicht die volle Subjectivität des Objects und noch nicht die ideale Wahrheit oder Vollkommenheit desselben — Principl. III. 1. c.) Es ist hier dasselbe, nur consequent durchgeführt, was auch Hegel (Encycl. § 249) bekennt: „die Stufen der Natur erzeugen sich nicht eine aus der andern". Mit jener Setzung wird nun auch eo ipso die willkührliche Selbstbewegung und Sensibilität des Objects gesetzt, damit aber, als Beziehung des Setzenden und Gesetzten die Anschauung, denn diese ist die Beziehung zwischen Lebendigen als solchen, die für einander sinnlich Wahrnehmbare und sinnlich Wahrnehmende sind — was hier weiter auszuführen obliegt. Systematisch ist daran zu erinnern, daß das Principiat der Ontologie (1, a und c am Ende) nicht allein in der Materie lag, diese vielmehr nur das bedingende Medium war und deshalb auch nur als Vermittelung der Ontologie (A, B, C) abgehandelt worden ist. Jenes Principiat ist hier zur concreten Synthesis mit dieser Vermittelung wieder zusammenzunehmen, so, daß dasselbe nun als anschauendes Wesen hervortrete und zwar im Elemente der Materie. Was innerhalb der ausgedehnten Materie nur als Negation derselben, d. i. nur als Punkt erscheinen konnte, war von Anfang an mehr als nur ein Punkt, nicht bloß der alles auf sich beziehende Schwerpunkt, das selbst unbewegte *αὐτὸ ἀκίνητον*, sondern auch der Urbeweger und durch sein Schauen Bewegungen und Bestimmungen setzende *πρῶτον κινοῦν*. Nun aber tritt der *κόσμος* selbst auch zu diesem in das Verhältniß des Anschauens, und darum ist es nöthig zu dem Princip zurückzugehen. Es soll durch die Vermittelung zum objectiven Zweck fortgeschritten werden, dieser Zweck ist die Setzung eben solcher anschauender Wesen; dieser wird zwar erst im Menschen vollkommen erreicht, kann aber nur durch einen Vermittelungsproceß innerhalb der materiellen Sphäre vorbereitet und realisirt werden. Schon in der Setzung des Kosmos begann das absolute Princip die Objectivirung seiner selbst, indem es die intelligiblen mathematischen Bestimmungen als Bewegungen

setzte; aber es theilte damit nur die Vermittelungsthätigkeit, nicht sich selbst, als Princip der Anschauung mit; es ward in der Gravitation zwar die sich selbst tragende, durch endliche Körper gegenseitig bedingte Bewegung gesetzt, aber der Bewegungspunkt selbst behielt sich noch zurück. Um die objective Setzung dieser als willkührlicher Selbstbewegung, d. i. Lebensprincipien, ist es jetzt zu thun, und dabei in Acht zu nehmen, daß wir immerdar noch im Bereich des ontologisch-materiellen Seins verweilen, auch selbst das absolute Princip nur von der Seite betrachtet haben, mit welcher es dem Raume immanent ist, uns also auch hüten müssen mehr zu setzen, als in diesem Principiat als solchem liegt. Es bedarf hier einer genauen Grenzbestimmung der ὅροι, und zu dieser mögen uns vorerst im Allgemeinen die althergebrachten Kategorien der Potentialität, Actualität und Entelechie dienen; da aber vermöge der bloßen Actualität aus einer leeren Potentialität nichts abzuleiten ist, so hat man an die Stelle derselben bereits seit lange bestimmte „Kräfte" oder Vermögen gesetzt, damit aber freilich auch, wie die Geschichte der Philosophie lehrt, die principielle Einheit der Potenz zersplittert und sie in einen nur formellen Inbegriff aufgelöst. Es muß nun unsere Aufgabe sein, einerseits dieß zu vermeiden oder zu überwinden, anderseits aber auch nicht in die mehrfach gerügte schlechte Identität oder Indifferenz des Princips zurückzufallen, während wir die Vermittelung versuchen, um durch sie auf begreifliche Weise zur Entelechie zu kommen, worunter wir hier den Selbstzweck in der bestimmteren Bedeutung des materiell realen beseelten Organismus, oder kurz die Kategorie des Lebens verstehen. Aus demselben Grunde, weil uns nämlich aus der Substanz, dem allgemeinen Wesen oder der materia prima allein nichts weiter hervorgeht, als sie schon ist, können wir auch der Substantialität die principielle Stellung, die sie in den Metaphysiken hergebrachter Maaßen hat, nicht lassen, sondern, was 1) pro principio zu setzen ist, ist bereits gesagt; 2) a. die Substantialität, b. die Causalität und c. die Wechselwirkung setzen wir zu Phasen der Vermittelung herab, um diese dann 3) mit jenem

Principiat zur Lebenskategorie oder Entelechie zusammenzufassen; denn da wir ein für allemal den Begriff einer Potenz verworfen haben, die aus einem innern prästabilirten Ansich oder einem Sein der Möglichkeit nach sich zu einem Sein der Wirklichkeit entwickeln soll, wir aber hier noch keine selbstbewußten Zwecke haben, so entsteht für uns die schwierige Aufgabe einer Selbstentwickelung unter gegebenen realen Bedingungen.

b) Substantialität (a.). Die allgemeine formale Bedeutung, die man dieser Kategorie giebt, ist die, daß man vom „Substantiellen oder von der Substanz" einer Sache spricht, wenn man das Wesentliche derselben im Gegensatz zu unwesentlichen oder zufälligen Beschaffenheiten eines Gegenstandes bezeichnen will. Dann fällt Substanz mit Wesen, *οὐσία*, überhaupt zusammen, und es sind darunter die nothwendigen oder dialectischen Momente jedwedes Begriffs zu verstehen, die seinen Inhalt ausmachen. Es wird aber von dem Begriff der Substanz eben so anzuerkennen sein, wie es bereits von denen der Ursachlichkeit, Dingheit u. a. anerkannt ist, daß er sich nur auf ein bestimmtes objectives Gebiet beschränkt und diesem allein adäquat ist. Diese bestimmte objective Bedeutung der Substanz aber erkennen wir wieder in dem Begriff der materia prima, denn in der That ist diese das alleinige und allgemeine *ὑποκείμενον*, subjectum oder Substrat, wie schon oben (1. A. c.) vorläufig bemerkt wurde; nur daß wir sie dort noch nicht Substanz (id quod substat) nennen konnten, weil noch nichts da war, dem sie als Trägerin zu unterstehen gehabt hätte. Substanz ist sie nur, wenn zu gewissen anderen Begriffen in Beziehung gesetzt, und dieses Verhältniß ist hier zu entwickeln. Das, was als Materie einem bestimmten qualificirten und concreten Dinge zunächst unterliegt, ist aber selbst vielleicht schon eine specifische Materie, z. B. wie Aristoteles sagt, dem Ringe das Gold; dem Golde wieder liegt die Metallität u. s. w. zum Grunde und so rückwärts allen zuletzt die materia prima. Das also, worauf die Materie als Substanz bezogen ist, id, cui substat, nennen wir ein Ding, und das Verhältniß beider zu einander die Bedingtheit. Es ist dieß ein ruhiges, der Kategorie des Daseins entsprechendes

Verhältniß. Nun tritt dialectisch der Substanz gegenüber das Accidens auf; dieses ist durch das Verhältniß der Inhärenz an jene gebunden, und die Substanz ist diesem immanent, so daß die Subsistenz (Dasein, Dauer, Bestehen) des Accidens auf jener beruht. Unter den Accidenzen können aber nicht die wesentlichen Eigenschaften (proprietates), d. i. Momente der Substanz selbst zu verstehen sein, sondern solche, die der Substanz inhäriren, ohne daß diese der Grund ihres Entstehens oder ihrer Existenz (ex-sistere) wäre, und die wegfallen können, ohne daß damit die Substanz selbst erlöschte; ja die Substanz wird vermöge ihrer Immanenz sogar die Negation derselben bewirken, wenn sie dieselben überwinden kann; denn die materia prima ist jenes negative und in negativer Weise active Princip, wie oben (A. c.) gezeigt wurde, mithin obgleich Substrat, doch nicht in jeder Beziehung todtes Substrat. Da sie aber nicht materia im Sinne einer erzeugenden Mutter (mater) jener ihr accidentellen Bestimmungen ist, diese sich vielmehr ihrer bemächtigen und sie bestimmen, so erscheinen vielmehr diese Accidenzen selbst als Substanzen — nur daß damit jene nicht die Rolle des Accidens eintauscht, und eine solche Schaukeldialectik überhaupt nicht durchzuführen ist; denn die zuerst sogenannten Accidenzen können nicht da sein ohne die materia prima, obwohl diese ohne sie; der Satz läßt sich also nicht einfach umkehren, wie dieß auch in allen dergleichen Urtheilen die Logik verbietet. Das Dasein der besondern Materien und Körper ist also vom Sein der allgemeinen Materie bedingt, aber nicht hervorgebracht oder verursacht, d. i. sie ist nur der negative Grund, die Grundlage oder Bedingung, das nicht nicht sein Könnende, wenn diese sind, die ihr doch nur accidentell sind, während sie für diese nothwendig ist. — Da die relativ allgemeineren Materien auch für sich existiren können und wirklich existiren, außer und neben den concreteren Dingen, obgleich diese jene zugleich in sich tragen, so entsteht eine locale Verbreitung verschiedener (physicalischer) Materien, und jedwede concretere Materie oder jedes Ding (in dieser bestimmten Bedeutung) ist zerlegbar in die es constituirenden Grundbestandtheile oder relativ einfacheren

Elemente. So sind die Begriffsbestimmungen der Substantialität, Accidentialität und Bedingung dialectisch gebunden, und die Kategorie der Dingheit (Realitas im bestimmter Bedeutung) ist als Synthesis jenen beiden an- und an dieser Stelle dem System einzufügen. Sie ist das vinculum substantiale, die Encheiresis naturae, die mit der Zersetzung des Dinges verschwindet, und darum von der Chemie nicht erfaßt werden kann, weil sie eben das Ding selbst ist. Eine Vergleichung dieser Theorie mit der Kantischen Ansicht vom „Ding an sich", der Herbartschen und Hegelschen Dialectik der Dingheit übergehen wir der Kürze wegen mit dem Bemerken, daß uns dieselben zufolge unserer Prämissen wohl erklärlich, aber nicht erschöpfend sein können.

Causalität (b.). Vermöge der Kategorie der Dingheit, d. i. Bedingtheit, zu welcher sich die Substantialität entfaltete, erscheint Alles als durch einander bedingt, mithin zugleich daseiend, und das Ganze als Coexistentialsystem ruhiger Spannungsverhältnisse; denn alles was wirken soll, muß dasein. Aber auch alles, was da ist, wirkt; das Dasein fordert als sein Anderes das Werden, die Ruhe Bewegung als Mittel unter der Voraussetzung, daß etwas (ein Zweck) werden soll, und diese Bewegung ist hier, durch jene Prämissen und diese Consequenz bestimmt, die Causalität oder Wirksamkeit der schon als daseiend gesetzten differenten Materien; die gesetzten Spannungsverhältnisse gehen durch sie über in die Actualität des Differenzirens und Indifferenzirens, d. i. in den chemischen Proceß. Die Substanz war darum nicht Ursache ihrer Inhärenzen, weil diese schon da waren; diese in ihrer Bewegung oder Aufhebung des ruhigen Verhältnisses der Spannungen sind vielmehr die Ursachen der Erscheinungen, die man zum Unterschied von den Dingen, Sachen, d. i. das Verursachte, nennen kann, in welchen das ruhige Bestehen der Dinge aufgehoben wird, so daß die Causalität zur Subsistenz sich negativ verhält und diese negirende Bewegung das Wirken ist. Ursach ist ein Ding oder eine Substanz nur in so fern sie schon in Bewegung — wirkend — gedacht wird, dieses Wirken ist die

Wirkung in der doppelten Bedeutung des activen Wirkens und resultirenden Bewirktwerdens, mithin auch zugleich das Dritte: das Bewirkte oder die Sache, so daß hier überhaupt nur von einem Proceß oder Werden die Rede ist, und auch Sache nur Erscheinungsmoment bedeutet, bevor sie wieder übergeht in das Dasein von Dingen. Die Wirkung oder Sache ist demnach der Effect, und dieser eine Zusammenwirkung verschiedener aus ihrer Spannung sich lösenden Coefficienten oder Ursachen, wie der Blitz, die Feuerflammen, der Donner u. s. w. Aber auch hier zeigt sich, daß die Dialectik der Causalität eben so wenig als eine schlechte Identität der Indifferenzirung und Differenzirung gedacht werden darf, wie oben die Repulsion und Attraction für an sich identisch gelten konnten; nur die Indifferenzirung, nicht aber in gleicher Weise auch eine (urproductive) Differenzirung kann der vermittelnden Causalität zugeschrieben werden. Die Ursache des Gesammteffects nämlich als des Zusammengehens oder der Auflösung der differenten Materien in eine und zuletzt also die Reduction zum Aether, ist die in den differenten permanente materia prima selbst, die sich als solche herstellt; aber die damit sogleich wieder eintretende Differenz in verschiedene Materien muß eben so diesen permanenten specifischen Materien und Dingen in der Natur zugeschrieben werden, welche die indifferent gewordene Materie wieder unter sich fassen oder assimiliren, wie dieß oben bei der Dialectik der Accidenz gezeigt wurde. Der Proceß der Causalität ist also nur ein endlich örtlicher und partieller, der in der Natur mit der permanenten Coexistenz der Bedingungen zusammen besteht; z. B. durch ein electrisches oder magnetisches Gewitter wird die electrische und magnetische Spannung nicht überhaupt vernichtet, sondern nur in gewissen Umkreisen auf das rechte Maaß ihres Gleichgewichts zum Ganzen zurückgebracht; d. i. die allgemeine oder relativ allgemeine Substanz stellt sich her. Da nun ein Ding oder eine bestimmte Substanz nur Substanz oder Ding heißt, so fern sie im ruhigen Spannungsverhältniß des Daseins ist, eben dieselbe aber auch Ursache wird und nur Ursache heißt, so fern sie im Uebergange begriffen ist

und wirkt, mithin eine wirkende Subſtanz und eine ruhende Urſach eigentlich einen Widerſpruch involviren, beide aber doch an ſich identiſch ſind, ſo braucht man zur Bezeichnung einer wirken könnenden Subſtanz den Ausdruck Kraft, kann ſich dann aber auch das Ruhen oder Nochnichtwirken dieſer Kräfte nur als gehemmt durch andere denken, was nichts anders iſt als das Bedingtſein der Subſtantialität; das Wirken aber als Sollicitirtwerden durch andere, was nichts anders iſt als die Macht der allgemeinen in ihrer Indifferenz ſich herſtellenden Materie. Das Ganze iſt in der objectiven Wirklichkeit der empiriſch erſcheinende chemiſche Proceß, deſſen Werkſtätte vorzugsweiſe und ſo viel unſerm Auge erreichbar, die Atmoſphäre des Planeten iſt.

Hiermit ſind nun zwar ſowohl die Zuſtände der daſeienden Differenz, als auch die Acte des Indifferenzirens erklärlich geworden, aber noch fehlt die Einſicht in den Grund dieſer Abwechſelung ſelbſt, d. h. warum, einmal differenzirt, nicht Alles in ruhiger Neutralität verharrt, und eben ſo das Indifferenziren nicht continuirlich fortgeht, ſondern partielle und temporäre Differenzzuſtände geſtattet; kurz, wie und warum der Wechſel beider ſich ſtets von neuem entzündet; eine Frage von derſelben Art, wie die nach der Aufhebung der Trägheit (vis inertiae).

Unter Wechſelwirkung (c.) wird alſo hier nicht das gegenſeitige auf einander Wirken der verſchiedenen Materien verſtanden, denn dieß iſt ſchon in der Subſtantialität und Cauſalität enthalten, ſondern die locale und temporäre Abwechſelung von Subſtantialität (ruhiger Spannungsdifferenz) und Cauſalität (Indifferenzirungsacten) ſelbſt, und nach deren gemeinſchaftlichen Grunde gefragt. Dieſen Grund aber können wir hier, wie bei allen Wechſelkategorien, nur finden durch einen Rückgriff in die frühere, den ganzen Vermittelungsproceß begründende Prämiſſe, welches hier die kosmiſchen Bewegungen und Geſetze ſind. Der Kosmos ſelbſt iſt kein ruhender, ſondern nur in, mit und durch gemeſſene Bewegungen der centralen und peripheriſchen Himmelskörper beſtehender; nur unter dieſen kosmiſchen Verhältniſſen der Attraction, Maſſe, Entfernung

u. s. f. sind auch die differenten Spannungsverhältnisse, welche wir allgemein Qualitäten oder physische Qualia, Materien, Substanzen nennen, möglich, und mit der kosmischen Bewegung die Veränderungen, welche mit den kosmischen Körpern unter einander zugleich auch diese Beziehungen erleiden, z. B. durch abwechselnde Erwärmung und Beleuchtung der verschiedenen Theile der Erde von der Sonne, die dadurch hervorgerufenen Jahreszeiten u. s. f. Indem nun durch Zurückführung jener beiden Kategorien auf diesen allgemeinen Grund dieser Grund selbst in der allgemeine Bewegung gefunden wird, stellt sich das hier betrachtete Ganze überhaupt als das dar, was es ist, nämlich als einen continuirlichen Proceß innerhalb des Bereichs der Endlichkeit, dessen Erscheinungsmomente selbst endliche sind, während der Proceß im Ganzen fortdauert. Die Physik als Wissenschaft des Unorganischen überhaupt, als welche sie auch die Chemie mit einschließt, hat nun auf Grund einer weiter ausgeführten Naturphilosophie das Speciellere zu zeigen; ihre Methode aber wird dann in der Bestimmung dieses Details selbst (als Krystallographie, Stöchiometrie u. a.) nothwendig zur Mathematik greifen müssen, wodurch die Naturwissenschaft als besondere Disciplin sich wieder gegen die allgemeine Philosophie und diese gegen jene bestimmt abgrehzt, wie dieß oben im Allgemeinen gezeigt worden ist.

c) Der Begriff des individuellen Lebens ergiebt sich, indem wir den so eben characterisirten Vermittelungsproceß hereinnehmen in die Einheit eines Wesens als dessen Inhalt und als von diesem selbst in Bewegung unterhalten; ihm also 1) die Einheit des Schwer- und Bewegungspunktes in ihm selbst geben, aber auch 2) jenen Inhalt als vorhandene, mit ihm zugleich gesetzte Elemente fassen, und 3) dieses Individuum als endliches selbst wieder in Bezogenheit und Wechselwirkung mit den allgemeinen Mächten des Kosmos denken. Das erste ist die Genesis oder Setzung eines individuellen Lebenskeimes in und durch einen schon vorhandenen Organismus derselben Art; das Zweite bezieht sich darauf, daß alle Organismen materielle Wirklichkeiten sind und als solche gleich in ihrem Ursprunge

(Samen, Eier), wenn auch noch so wenig entwickelt, doch zur bestimmten Entwickelungsweise schon durch das Verhältniß ihrer leiblichen Bestandtheile determinirt sind; das Dritte endlich setzt diese Entwickelung des concreten Lebensprincips zur umgebenden Natur in das Verhältniß des Grundes zu den Bedingungen, damit als Wechselwirkung und diese als den Proceß und Kampf des Lebens selbst, wie es als continuirliches Sich=reorganisiren gegen die desorganisirenden Mächte, oder als continuirliche Reproduction bei continuirlichem Untergehen sich dennoch, aber nur als Gattungsproceß erhält, wobei also, wie man sieht, nicht davon die Rede ist, daß die Gattung selbst, als universale reale oder Gattungssubstanz existire und die Individuen producire; sondern diese reproduciren sich selbst und somit bedingen sie das Fortbestehen jener. Sobald die Fortpflanzung schon daseiender Gattungsindividuen nicht verwechselt wird mit der Schöpfung der Gattung oder des ersten Individuums selbst, entschleiert sich das Geheimniß der Erzeugung aus den Dunkelheiten, die es noch immer umhüllen; die Setzung eines punctum saliens als Concentration eines wirklichen Organismus oder als Zusammenwirkung aller Ursachen zu einem Gesammteffect ist begreiflich; die Setzung eines neuen Concentrationspunktes vermöge der individuellen materia prima innerhalb eines Organismus, dieß sich auf sich Beziehen aller Theile und Bedingungen desselben, ist die Seele, die also nicht sein kann ohne ihren zugleich vorausgesetzten Organismus; dieser Organismus aber ist für den neu erzeugten (secundären gleichsam zweiten elliptischen) Brennpunkt vorerst noch der mütterliche, und dieser der nächste Umkreis der Realisationsbedingungen für jenen Mikrokosmos, bis sich der Embryo selbst seinen Organismus gebildet, und der Fötus durch die Geburt in den Makrokosmos übertritt, der seine zweite mater und materies ist.

In dieser Succession der Zustände vor und nach der Geburt des Thieres liegt auch der Erklärungsgrund für den Unterschied des pflanzlichen (werdenden) und thierischen (vollendeten) Lebens. Die Bezogenheit des Lebenskeimes im mütterlichen Organismus, eine Periode, in welcher beide noch als Bedingungen

zusammen wirken zur Organisation des Thieres, entspricht dem Begriff des Pflanzenlebens oder der Pflanzlichkeit, Vegetabilität, die dann am Thiere zur einen Seite und Basis des specifisch thierischen, sensiblen und automotorischen Lebens herabgesetzt wird. Die Pflanzen sind Organismen, die im Makrokosmos leben, aber es nicht über diese Bezogenheit der Transitionsperiode hinausbringen; die kosmischen Kräfte einerseits, Licht, Wärme, chemische Agentien der Atmosphäre u. s. w. sind die ziehenden und bedingenden Factoren eben so sehr wie die spermatische Anlage des Keimes anderseits. Sie sind daher auch ganz der Aeußerlichkeit oder dem Außersichkommen ihrer Gliederung verhaftet, die es eben nur zu einem vorwaltend linearen Fortwachsen, einer Reihe von Gliedern, ohne eigentliche centrale Innerlichkeit bringt, während das Thier in sich selbst wurzelt und vom Anfang an sich aus einem centralen Innern entwickelt, mehr sich innerlich ausbaut und erfüllt, als äußerlich ansetzt. — Doch auch diesen Unterschied müssen wir der speciellen Naturphilosophie zu weiterer Entwickelung überlassen.

Um den Begriff des Lebens zu finden, kam es fürs erste darauf an das Individuationsprincip zu setzen, welches zu vergleichen war einer eignen Schwer- oder Contractionstendenz des Individuums selbst, wodurch dessen abstracte Einzelheit gesetzt wird; das Individuationsprincip ist jedoch nicht bloß ein abstracter Schwerpunkt und Bewegungsprincip überhaupt, wodurch es nur losgekettet würde von der allgemeinen Schwere und Bewegung überhaupt, aber keine bestimmte, sondern nur die allgemeine Selbstbewegung der kosmischen Körper, die Rotation, erhielte (wiewohl es auch diese in der Circulation der Säfte in sich trägt), sondern es ist zugleich durch seine leibliche Keimgestalt ein in sich bestimmtes, generisch-specifisch characterisirtes Bewegungsprincip, womit ein eben so specifischer Erhaltungsproceß prästabilirt ist unter der Voraussetzung der nothwendigen äußeren Lebensbedingungen. Dieß und nichts anderes ist die sogenannte Potentialität, keinesweges ein geistiges τὸ τί ἦν εἶναι, sondern eine materielle und wirkliche Keimgestalt. Das Allgemeine darin, aber ohne die wenigstens rudimentär

präformirte Gliederung gar nicht Wirksame, ist und heißt Seele so fern es in dieser Entfaltungsthätigkeit begriffen und als das individuelle sich auf sich Beziehen oder Zusammenziehen des Organismus die Selbsterhaltung der Organismen ist. Die materia prima, welche in den Dingen als Bedingung und negatives Substrat betrachtet werden mußte, ist demnach als Seele der Organismen der positive Grund, und die unorganischen Dinge sind dagegen zu Bedingungen herabgesetzt; denn jene zieht diese zusammen zur Gesammtwirkung in sich, assimilirt dieselben. Das Individuationsprincip oder die Seele vermag positiv zu gestalten, was die materia prima an sich nicht konnte, weil es selbst schon individualisirt und gestaltet, mithin schon ein concretes Princip oder Organismus in der Anlage ist. Jene Umkehrung des Verhältnisses liegt also darin, daß das Concretere schon an sich das relativ Abstractere und Niedere als seine Momente in sich faßt, welche Momente oder Bestandtheile dann selbst wieder unter dem allbedingenden Princip jedes auf seine Weise das Organisationswerk mit vollziehen, ganz in Uebereinstimmung mit der allgemeinen Organisationsmethode, wie sie überall und zuletzt im denkenden Geiste und in dieser Wissenschaftslehre selbst waltet. Diese Umkehrung oder Potenzirung der materia prima aus der Bedingtheit zur bedingenden Seele, d. i. zum positiven Princip, macht das Organisch-Lebendige zu dem, was wir Selbstzweck, aber im Elemente der Materiatur, nennen, und wofür man das Wort Entelechie in bestimmterer Bedeutung brauchen mag. In einem Selbstzweck nämlich ist der Grund, woraus etwas hervorgeht, auch zugleich das Ziel, in das es zurückgeht (causa finalis), wie die Logik weiter zeigen wird; im materiellen und unmittelbaren Selbstzweck aber hat dieser Zweckgrund noch kein ideelles Fürsichsein innerhalb der leiblichen Organisation, sondern seine Bestimmungen oder sein Inhalt sind (anstatt Gedanken) schon die realen Glieder des Leibes selbst und durch diese seine Aeußerlichkeit ist er dem allgemeinen Naturproceß zugleich einverleibt und verhaftet, so, daß diese Gliedergestaltung selbst nicht als das reine Product eines (innern), sondern zugleich als das der äußerlichen Natur-

coefficienten betrachtet werden muß, wie sich dieß auf einfache Weise in der Pflanze darstellt. Was nun aber in diesem Medium zweier Factoren, den Gliedern oder Organen, als Gesammtwirkung vorgeht, wird Empfindung, so fern es einschlägt in, oder auf sich bezogen wird von einer einheitlichen Seele, die in der Pflanze noch nicht bis zu dieser Centralität gelangt ist, weshalb wir die Pflanzen auch nicht als sensibel betrachten können, sondern nur das Thier. Wo aber keine Sensibilität ist, kann auch nicht die Empfindung Veranlassung der Bewegungen, diese mithin selbst nicht willkührlich sein. Die Empfindung ist einerseits selbst bedingt durch äußerlich einwirkende (sich ins Innere continuirende) Bewegungen, anderseits ist sie der Grund der Selbstbewegungen im thierischen Leibe; im Thier also bewirken die äußern Veränderungen zunächst Empfindungen und diese gehen in Bewegungen über, jene Veränderungen bewirken diese Bewegungen mittelbar durch die Empfindung, in der Pflanze bewirken jene diese unmittelbar; das Thier erhält also durch das Empfinden eine gewisse, wenn auch nur momentane, seelische Erfüllung, die Pflanze nicht, und deshalb wird mit Recht der Begriff der Thierheit in die Sensibilität, die zugleich Willkührlichkeit der Bewegung ist, gesetzt. Nun hat aber das Thier, als die höhere Entelechie, nothwendig zugleich auch die unmittelbare niedere, die Vegetabilität, in sich unter sich, und deshalb finden im Thiere neben den willkührlichen Bewegungen auch noch die unwillkührlichen und insensiblen, z. B. der Blutlauf, die Verdauung u. s. w. statt. Beide in mannichfacher Complication treten als Instinct auf und machen selbst noch in der menschlichen Naturseite das dunkle Gebiet des Gemeingefühls, der Ahnungen, Sympathien, des thierischen Magnetismus u. s. w. aus.

Dennoch fällt alles dieß noch immer in das Gebiet des Substanziell-seelischen, oder ohne Umschweif gesagt, in das der Materie. Die individualisirte Seele ist an und für sich qualitativ nichts anderes als der universelle Aether, und die Grenzen, die sie sich gegen denselben giebt, sind selbst nur materielle Glieder, durch welche hindurch die allgemeine Substanz sich

continuirt, die mithin für die lebendigen Individuen nicht bloß ein äußerliche mechanisch ankämpfende Gewalt, sondern zugleich eine innere dynamische Macht ist. Das Leben ist nun der Kampf des Individuellen und Allgemeinen, in welchem der Sieg zuletzt dem Allgemeinen als der abstracten Allmacht im Voraus zugesagt ist. Aber eben so wenig soll diese in ihrem stetigen Verneinen je, so lange die Welt steht, einen vollständigen Sieg feiern, sondern, wie es in ihr selbst ein Maaß der Expansion und Contraction giebt, so giebt es auch ein solches Gleichgewicht in den viel concreteren Verhältnissen des Organischen und Unorganischen überhaupt. Die Individuen erhalten ihre Gattungen durch Fortpflanzung, indem sie selbst continuirlich zu Grunde gehen, somit waltet eine Synthese beider Siege im sogenannten allgemeinen Gattungsproceß der Natur, die freilich nur eine schlechte oder Wechselsynthese ist, und als solche nicht der absolute Endzweck der Welt sein kann; aber die sichtbare Welt selbst gehört der Endlichkeit und dem Vermittelungsbereich an, ist selbst Mittel, und darum kann auch das Leben als solches nichts Besseres sein.

Seele, Leben, Leib, die drei untrennbaren Momente des Begriffs der Entelechie führen uns nicht über diesen Begriff selbst hinaus in ein höheres Gebiet, und wüßten wir nicht aus der universellen Principlehre, daß es ein solches giebt, so könnten wir consequenter Weise von hier aus nicht weiter kommen, wo sich alles beschließt, was in dem Principiat dieses ersten Bereichs liegt, der sich damit zur in sich kreisenden Kategorie zusammenschließt, so daß dieses Kreisen oder die Veränderung mit dem Dasein der einzelnen Gattungsgestalten zugleich besteht. Ein Beweisgrund aber für die individuelle Fortdauer der Seelen wird aus dem Begriff dieses Lebens selbst nie zu gewinnen sein; vielleicht daß diese hier verneinte Frage an andern Stellen des Systems sich mit besserem Erfolg erneuen läßt. Vielmehr — und dieß ist das allgemeine Interesse, welches die Ontologie auch für diejenigen hat, welche an dem besondern Inhalte der Naturphilosophie keinen Antheil nehmen — Eines tritt mit Evidenz als Resultat hervor: die substantielle Einheit des realen

Wesens, die durch alles hindurch reicht — διήκει nach dem Ausdruck der Stoiker — und das unendliche Sein — Sich-auffichbeziehen im Sinne Hegels — ist, ohne doch mehr als nur die negative Bedingung oder das Band, aber nicht das positive Princip von allem zu sein. Dagegen zeigt sich hier schließlich noch ein Anlaß zur Berichtigung entgegenstehender Irrthümer. Sobald nämlich dieses ontologische Gebiet für das ganze der Philosophie, die allgemeine Substanz für das positive Princip all ihres Inhalts angesehen und darauf hin der Begriff des Absoluten bestimmt wird, kann natürlich nur die Idee des Lebens als das Absolute aufgestellt werden; soll nun dieses doch gewisser Maaßen von den endlichen materiellen Dingen unterschieden werden, so wird ein Scheinbegriff hervortreten, der zu verschiedenen Zeiten die Philosophie ernstlich beschäftigt hat und sie jetzt noch beschäftigt, der Begriff einer Weltseele oder gar eines Weltgeistes. Es scheint nämlich nichts näher zu liegen und consequenter zu sein, als daß es eine Weltseele geben und dieselbe so gedacht werden müsse, wie wir soeben die individuellen endlichen Seelen bestimmt haben, nur ins ungeheuer Große erweitert. Dennoch giebt es anstatt deren nur eine materia prima mit den einfachen Attributen, die wir ihr oben zugestehen mußten, und keinen andern. Eine Weltseele allein zu setzen ist nach allem bisher Gesagten ohnehin schon ein Widerspruch; Seele läßt sich nicht ohne Leben und Leben nicht ohne organisirten Leib setzen; consequenter also wäre es wenigstens — und wer einmal eine Weltseele annimmt, der wird sich auch bald dazu fortgetrieben sehen — einen Allorganismus unter dem Namen des Menschen katexochen oder des bekannten kabbalistischen Adam Kadmon anzunehmen. Allein wo bleibt dann das andere, zum Begriff des Lebens durchaus nothwendige Moment der Wechselbeziehung auf einen Kosmos, wenn dieser Mensch der Kosmos selbst ist? Man bleibt also nicht im ὅρος des endlichen Lebens selbst stehen, sondern durch eine sophistische Metabasis εἰς ἄλλο γένος bringt man jenes Monstrum zu Wege. Wirklich consequent kann man auf diesem Wege nur sein, indem man sich ganz und gar zum Identitätssystem bekennt, und dann

die Gegensätze von Real und Ideal für endliche Unterschiede erklärt. Alles dieß sind also halbe oder ganze Consequenzen von dem im Begriff des Seins gefaßten Ausgangspunkt und Princip, und der Zusammenhang jener mit diesem zeigt sich darin am einfachsten, daß man durch jenen Anfang genöthigt wird fürs Erste der Aristotelischen Potenztheorie beizupflichten, sodann das Verhältniß der Gattung zu den Individuen umzukehren, nämlich, wegen der Endlichkeit der letzteren, die Gattungsbegriffe selbst zu Gattungssubstanzen (universalia realia) zu hypostasiren und diesen nun die Rolle der Generation zu übertragen; endlich ist man auch zugleich genöthigt in der allgemeinen Materie ein Ansichsein der verschiedenen Gattungsbegriffe zu imaginiren, und somit sie zur Weltseele zu erhöhen; nimmt man nun als vollendete Organisation die des Menschen, so muß diese Seele der Gesammtorganismus sein, der alle Sonderorganismen in sich subsumirt, der Adam Kadmon tritt hervor, das gesonderte Bestehen der Naturordnungen aber und das Dasein der vielen Individuen kann entweder gar nicht oder es muß durch die neue abenteuerliche Hypothese erklärt werden, daß der Adam Kadmon, Lucifer oder wie er sonst genannt werden mag, durch einen Urfrevel die ursprüngliche organische Einheit zerstört, sich in die Natur zersplittert habe u. s. w. Diese Theorie eines vorgeschichtlichen kosmischen Menschenorganismus und dessen Zerstörung steht hier am Ende der Physik jener Satansmythe am Eingange derselben als correspondirendes Spiegelbild gegenüber, eine dramatisirte physicalische Geogonie, in welcher das ethische Moment nur die Bedeutung einer dichterischen Allegorie hat.

Zweiter Abschnitt.

Logik.

1.

Principiat der Logik.

a) Das Resultat der Ontologie oder Naturphilosophie war der Begriff des Selbstzwecks als an sich real-materiellen Organismus. Wir bemerkten, daß Jedes, was Einheit und Existenz für sich haben soll, drei Momente in sich tragen muß: die Grundbedingung oder Substanz, die Vermittelungsthätigkeit als Selbstthätigkeit, und die bestimmte Gliederung, die zugleich Grenze nach außen gegen Anderes ist. Erst in dieser Einzelheit kam der ontologische Begriff zu der vollendeten Bestimmtheit des Fürsichseins, welches in dem unbestimmten Begriff des Seins als postulirter Selbstzweck liegt. Als solche Wesen existiren nur die Organismen und selbst der Kosmos ist noch nicht dieses Endzweckliche, sondern nur allgemeines Medium dafür. Allein — so fragen wir jetzt weiter — wo existirt der Begriff oder die Gattung als solche? Ein Sein im Sinne des scholastisch-platonischen Realismus können wir den Gattungen nicht zugestehen; sie existiren nur als Begriffe im Denken, sei es das göttlich productive, sei es das menschlich nachdenkende, abstrahirende, reproducirende; d. i. als Prototypen und

Paradigmen, oder als Ektypen und Nachbilder, immer bleiben sie an sich nur formale, gedachte, allgemeine Typen. Im Reiche der organischen Naturwirklichkeit giebt es nur reale Exemplare oder Individuen, aber keine einheitliche Gattung als existenten Typus, im Unorganischen nur die Einheit eines Kosmos aber keine Exemplare, so daß auf diesen die Kategorie von Gattung, Art und Exemplar nicht anwendbar ist; der Kosmos existirt nur als All-Eines, die Organismen nur als viele Einzelne ohne Allgemeinheit; und jener ist auch nicht der existente Typus der organischen Individuen, denn beide sind qualitativ von einander verschieden, diese sind höherer, concreterer Natur als jener, und jener nicht der zureichende Grund von der Existenz dieser, sondern nur die negative Bedingung.

Die Begriffe — so müssen wir zunächst annehmen — existiren also in einem ganz anderen Elemente als in dem der Materie, und aus dem Begriff des objectiven Seins folgt dieses Element, das Denken, nicht; vielmehr, sobald das größenhafte Außersichsein reducirt werden soll zum Insichsein, folgt nur die Negation des Außersichseins, d. i. der mathematische Punkt, das Nichtsein der räumlichen Größe, aber damit noch nicht positiv das Sein des Denkens, welches, wenn alle Materiatur abgezogen wird, nur dann übrig bleibt, wenn es zuvor schon mit dieser zugleich gesetzt worden ist. Zu dieser primitiven Setzung müssen wir also zurückkehren und wiederum aus ihr schöpfen, da uns die Möglichkeit einer weiteren Deduction aus dem bloßen Sein verläßt; die Principienlehre (zweiter Abschn. 1. c.) eröffnet uns diese Quelle von Neuem und wir weisen auf sie zurück.

Was nun zunächst vorliegt, ist die Untersuchung der Begriffe im reinen Elemente des Denkens und dieses vor allen Dingen selbst. „Die Logik," sagt man, „setzt den Begriff als gegeben voraus;" und mit Recht, wenn man dieß in dem Sinne der so eben angegebenen Nothwendigkeit eines Rückgangs ins Princip deutet. Allein, was ist dieß für ein Begriff? Es ist weder die von allen Begriffen abstrahirte allgemeine Begriffsform (denn diese soll erst abstrahirt werden), noch irgend ein

besonderer, sondern das Denken selbst als sich selbst denkendes Denken, νοήσις τῆς νοήσεως, d. i. der Begriff katexochen, oder das Sich-begreifen überhaupt. Von diesem ist jedenfalls zuerst zu handeln; das Zweite ist die Vermittelung dieses (abstracten) Denkens in sich oder sein sich Bestimmen und Besondern zu einem bestimmten Inhalt, so daß, indem es sich selbst als abstractes Denken von dem bestimmten Inhalt als dem seinigen unterscheidet, es sich selbst als Umfang und diesen als Inhalt, oder sich in Subject-Object unterscheidet; zwischen Subject und Object aber liegt eben das, was wir hier meinen, das Vermitteln selbst, und die Vermittelungsweise wird dasjenige sein, was man insgemein als die Lehre von den besondern Begriffen als Denkobjecten oder Inhalt des Denkens, als Urtheilen und als Schluß kennt. Da diese Vermittelung jedoch eine Selbstvermittelung des Denkens sein soll, so ist drittens damit auch der besondere Inhalt, welcher sich als Besonderes vorzufinden (gegeben zu sein) scheint, als ein Product der Selbstbestimmung gesetzt und als solches zu erkennen. Der besondere Inhalt (d. i. die Begriffe von den mancherlei Gattungen) besteht also nur durch ein continuirliches Producirtwerden vom Denken, oder im stetigen actuellen sich Besondern (Bestimmen, Determiniren) des Denkens, welches hier das Allgemeine ist; und das Ganze in einer gegenseitig sich bedingenden dialectischen Concretheit des erfüllten Denkens oder Begriffs selbst, der als solcher System zugleich und ein methodisches Systematisiren oder Organisiren ist, was man sonst gewöhnlich unter der Benennung einer Methodenlehre der Logik anzufügen pflegt.

b) Hiermit ist zugleich der Zweck der Logik gesetzt, welcher das Treibende ist, was ihren Entwickelungsproceß in Bewegung erhält. Bevor wir in diesen eingehen, ist der Begriff des logischen Denkens selbst, welches der Begriff oder das Begreifen katexochen ist und damit die Logik als Wissenschaft selbst gegen andere verwandte Wissenschaften abzugrenzen, das formale Grundgesetz ihrer Methode zu bezeichnen, und der aus diesen beiden sich ergebende negativ-kritische Character der Logik überhaupt ans Licht zu ziehen. Es ist demnach vor allen Dingen

von dem positiven Princip der Logik, dem actuellen Denken selbst die Rede; die Logik aber besteht weder in der metaphysischen Untersuchung des Ursprungs dieses Princips, noch anderseits in der des Verhältnisses dieses Denkens zu den äußerlichen ihm entsprechenden oder nicht entsprechenden Objecten, ja nicht einmal die Frage nach der Existenz denkender Wesen selbst, die Cartesius mit der Gewißheit des cogito ergo sum beantwortete, gehört in die Logik; alles dieß fällt vielmehr erst der Erkenntnißtheorie anheim; der Logik bleibt nichts als die Reflexion auf die Formen ihrer eignen Thätigkeit, d. i. die Gesetze des Denkens in seiner Bewegung, und die erste Vorfrage ist, ob diese Bewegung eine organisch sich entwickelnde sei und darum auch die Logik eine entsprechende Darstellungsform haben müsse, oder nicht.

Werfen wir fürs Erste einen orientirenden Blick auf die Stellung der Logik im Gesammtsystem, so zeigt sich, daß wir uns hier gerade in der Mitte desselben befinden, d. i. mitten in der Vermittelung. Schon um dieser Stellung willen kann man nicht erwarten und verlangen, daß einerseits eine primitive Principsetzung, anderseits ein vollendender Abschluß stattfinde, sondern beides nur relativ. Die nächsten Prämissen der Logik liegen in der Ontologie, die nächsten Consequenzen in der Erkenntnißtheorie, aber wegen der Verkettung beider und ihrer selbst mit ihnen, schwebt sie in einem steten sich Beziehen und Verhalten zwischen beiden, was auf den ersten Anblick kaum eine selbständige Behandlung der Logik zuzulassen scheint. Man hat sie daher auch neuerlich geradehin „Erfahrungslogik" genannt und sie aus diesem Gesichtspunkte darzustellen versucht. Indessen, wenn sie sich auch nicht absolut in sich als Ganzes zusammenschließt, so bildet sie doch ein relativ Ganzes, und jene Bezogenheit darf nicht die Folge haben, die Logik in früherer Weise nur als formale Anordnung von Regeln, die man aus der Praxis des actuellen Denkens nach und nach abstrahirt hat, darzustellen. Sie ist so wenig atomistisch und unorganisch als es der Logos, das verständige Denken ist, das in ihr denkt. Allerdings kann man nicht den Begriffsformen als solchen, wie

Schelling sagt, „durch eine seltsame Fiction oder Hypostasirung eine ähnliche nothwendige Selbstbewegung zuschreiben", wie dem Lebendigen, Realen; aber indem sich das Denken in diesen Formen entwickelt, werden sie gleichsam zu seinen Gliedern, die, wie sie sich successiv consolidiren, auch wieder auf jenes, das Bewegungsprincip, bestimmend zurückwirken, so daß weder dieses noch jenes Moment allein den logischen Proceß macht, sondern beide in progressiver Wechselwirkung. Die abstracte Thätigkeit, welche hier Princip oder pro principio ist, kann nicht allein zu einem Fortschritt in ihrer organischen Ausbildung oder Erfüllung gelangen; sie muß das einmal Gesetzte bestehen lassen um mittels (auf der Basis) desselben neue Bestimmungen organisch zu gewinnen; setzt sie nur so, daß sie durch jede Setzung die frühere wieder aufhebt, so kommt sie nicht von der Stelle, sondern schaukelt sich nur zwischen Etwas und Nichts hin und her. Dieß führt sogleich auf die allgemeinen Gesetze des Denkens oder die sogenannten formalen Principien der Logik. Wenn man ein und dasselbe Denkobject bald setzt bald aufhebt, so bleibt immer das Denken selbst übrig, was damit weder gesetzt noch negirt wird, sondern das Setzende und Negirende selbst, in beiderlei Beziehung also thätig ist. Das Denken ist hier das (logische) Subject, das Setzen und Negiren sind seine alternirenden Prädicate. Negation und Position haben hier gar nicht die Bedeutung von Nichtsein und Sein des Subjects, sondern von zwei entgegengesetzten Thätigkeitsweisen eines und desselben seienden Wesens. Was aber von dem Denken als logischem Subject katexochen oder dem Begriff überhaupt gilt, gilt auch von jedwedem andern besondern logischen Subject eines Satzes; es kann während es ein Prädicat negirt (ausschließt) oder affirmirt (annimmt) nicht selbst nichtsein, sondern muß als dasselbige identische fortbestehen. Diese Nothwendigkeit, die aus der Natur des mit sich selbst identischen Denkens unmittelbar hervorgeht, geradehin ausgesprochen, ist das Gesetz oder sogenannte principium identitatis. Was es enthält, zeigt sich sogleich deutlicher, wenn man ebendasselbe negativ ausspricht. Der Versuch nämlich ein und dasselbe logische Subject

oder Object zugleich als seiend und auch nicht seiend zu behaupten, ist eine Unmöglichkeit, und diese die Contradictio, ἀντίφασις oder der Widerspruch geradezu und schlechthin, und daß die Contradictio unmöglich ist, ist das zweite, oder eigentlich nur wieder das negativ gewendete erste Grundgesetz (principium) der ganzen Logik.

Um über die Natur dieses Widerspruchs ins Klare zu kommen, hat man dem Obigen zufolge von allem besondern Inhalt der Begriffe noch ganz und gar zu abstrahiren; denn dieser Inhalt kann in wechselnden Bestimmungen bestehen; man hat auf das Ganze, d. i. auf die logische Existenz, das Sein oder Nichtsein des ganzen Begriffs zu sehen, denn dieses, sammt allen seinen Bestimmungen zugleich ist es, was in Frage gestellt wird. Wenn Hegel, um die Möglichkeit solcher Widersprüche plausibel zu machen, das Werden als Instanz anführt, worin Sein und Nichtsein zugleich gedacht werde, so sieht er auf den Inhalt eines und desselbigen Begriffs, den er als Denkobject bestehen läßt; er hätte, um den Grundsatz des Widerspruchs umzustürzen, zeigen müssen, daß das Werden zugleich Werden sei, und auch nicht Werden sei, zugleich gedacht und auch nicht gedacht werde, was unmöglich und widersinnig ist, weshalb denn auch Hegel trotz seiner Polemik gegen jenes logische Princip genöthigt ist es anzuerkennen, sobald es sich in seiner eigentlichen Gestalt zeigt. Das Werden, wie man es auch fassen möge, hat in dieser Beziehung gar nichts vor allen andern Begriffen voraus; die Contradiction ist überall und schlechthin vom Denken auszuschließen, das Denken aber ist so gut ein Begriff wie jedwede andere Gattung, die Contradiction ist für das Denken ganz in derselben Weise unmöglich, wenn Denken und Nichtdenken zugleich sein soll, wie für jedweden beliebigen Begriff; sie ist stets in diverso genere idem.

Die Verwirrung ist aber dadurch entstanden, daß unter dem Namen „Widerspruch" sehr Verschiedenartiges zusammengefaßt, und namentlich schon vor Hegel in der Logik selbst bei weitem nicht immer mit nöthiger Schärfe unter Contradiction und Contrarietät, d. i. Widerspruch und Gegentheil,

unterschieden worden ist, obschon Aristoteles ἀντίφασις und ἐναντίωσις genau genug bestimmt; jene hemmt und hebt das Denken selbst auf, diese ist eine Realopposition, d. i. Alternation des unaufgehobenen Denkens zwischen zwei einander ausschließenden Bestimmungen; jene geht aufs Princip, diese nur auf eine Modification desselben, wie sich später zeigen wird.

Es giebt außer dem principium identitatis und contradictionis noch das sogenannte principium exclusi tertii. Man hat dieses theils aus dem obigen Mißverständniß mit der Contrarietät (die nur erst aus ihm folgt) verwechselt, theils als überflüssig angefochten. In der That bringt es zu jenen kein neues Princip hinzu, soll es auch nicht, denn sonst gäbe es keine grundwesentliche Einheit der Logik, aber diese verschiedenen Formen enthalten, richtig verstanden, die dialectische Entwickelung jenes einigen Grundsatzes der Identität. Wenn dieser in seiner negativen Fassung als principium contradictionis die Identität des logischen Denkens überhaupt vor jeder Zerreißung im Princip sichert, nimmt diese dritte Fassung als principium exclusi tertii sive medii inter duo contradictoria nunmehr ausdrücklich Rücksicht auf das Verhältniß des Begriffs und seiner Momente, und läßt sich synthetisch oder positiv wenden: von zwei einander entgegengesetzten Bestimmungen müsse dem Begriff eine zukommen; nur kommen auch hier die duo opposita nur in so weit in Betracht, als eines die Negation des andern enthält, so daß auch unter diesem positiven Ausdruck die Logik ihren negativen Character nicht verläugnet. Schon das principium contradictionis schließt gar nicht die größtmögliche Fülle des Inhalts von dem Begriff aus, denn es spricht gar nicht von demselben; dieses dritte Princip nimmt Rücksicht auf den Inhalt, und sagt durch seine exclusio medii ebenfalls nur aus, daß der Begriff selbst nie aufgehoben werden dürfe, während er sich dialectisch zwischen entgegengesetzten Bestimmungen bewegt. Das principium identitatis drückt dasselbe nur unmittelbar aus, was das zweite Grundgesetz negativ gebietet: A ist A, oder A = A. Aber es sagt nicht: A ist nur A oder A ohne alle Bestimmungen, sondern nur was das princ. exclus. med. nun deutlicher sagt;

wenn es etwas mehr ist als das simple A, so darf es doch darum nicht nicht A sein. In den beiden letzteren Fassungen liegt aber unverkennbar die Bezüglichkeit auf den Inhalt, nur daß sie so wenig als die erste eine positive Anweisung zur Hervorbringung desselben, sondern nur Verbote enthalten.

Die Identität, welche mit obigem Princip gemeint ist, soll sich also offenbar zur concreten Einheit des Begriffs entwickeln, dennoch ist diese als entwickelte von jener noch adiakritischen Auffassung der Begriffsnatur zu unterscheiden, und letztere die speculative oder concrete Einheit zu nennen, welche der Begriff erst erreicht, indem er sich selbst erfüllendes Denken wird. Obige logische Identität ist also zwar nicht die abstracte schlechthin nur Einfachheit aussagende, aber doch auch noch nicht genau dasselbe, was Schelling mit diesem Worte bezeichnete, welcher die „Identität" von einem formal-logischen Gesetz zu einer metaphysischen Grundkategorie erhob, und als „Identität der Identität und Nichtidentität" zum Princip des nach ihr benannten Systems machte; sie sollte von der logischen Einfachheit und formalen Gleichheit oder Einerleiheit verschieden, dieser sogar indirect entgegengesetzt sein. Man meinte damit offenbar nichts anders, als was wir jetzt die concrete Einheit des Begriffs oder die positiv-dialectische Gebundenheit seiner Momente nennen. Die alte formale Logik erhob dagegen Opposition und vertheidigte allerdings auf unspeculative Weise die abstracte Einfachheit, die Identität als abstracte sich-selbst Gleichheit; obschon Aristoteles selbst nicht das ἴσον sondern nur das ὁμολογούμενον ἑαυτῷ als solche bezeichnet und somit den Unterschied in der Identität nicht ausgeschlossen hatte. Das Identitätssystem bediente sich zwar auch noch nach Fichte vielfach des mathematischen = Zeichens, verstand aber darunter nicht die formale mathematische Gleichung, (z. B. $2 + 3 = 5$) obgleich die vorhin angeführte Formel der Identität noch stark an dieselbe erinnert; denn es sollte damit keineswegs eine additionelle Composition (cf. Ontol. B. b.) sondern eine qualitativ wesentliche Verschmelzung von Subjects- und Prädicatsbestimmungen ausgedrückt werden.

c) Wir kommen hiermit auf eine Betrachtung, welche die Syntheſis des poſitiv logiſchen Princips, d. i. des actuellen Denkens (oben sub a.) und der formal methodiſchen Grundſätze (sub b.) betrifft. Die gewöhnliche logiſche Methode nämlich, wie ſolche in der ſogenannten formalen Logik geübt wird, iſt weder genau die mathematiſche Gleichſetzung, noch auch die ſpeculative Methode, ſondern hält ſich in einem unentſchiedenen Schwanken zwiſchen beiden, und es iſt bekannt, wie man früher es als ein Ideal aufſtellte, die Logik auf die Präciſion der Mathematik, das logiſche Denken auf ein Rechnen und Conſtruiren zu bringen, ſpäter dagegen die ganze Logik ihres formalen unſpeculativen Characters wegen verachtete, und zu einer Dialectik fortging, welche das logiſche Element, das Geſetz des Widerſpruchs, ganz vernachläſſigt; dieſe Dialectik iſt ſelbſt negativ, wie die formale Logik, denn ſie iſt nur eine ſchlechte Syntheſis der mathematiſchen Gleichſetzung und der dialectiſchen Verſchmelzung, die wie jede Wechſelſyntheſe wechſelſeitig wieder in einander umſchlagen, nicht aber die (numeriſche) Einzelheit mit der (ſubſtanziellen) Einheit concret zu vereinigen, alſo das nicht zu leiſten vermochte, was mit jenem Identitätsprincip gemeint war. Die Verbindung, welche die Logik durch ihre Copula ausdrückt, iſt keineswegs dieſelbe Verknüpfungsweiſe, welche die Mathematik durch ihre Gleichung = ſetzt. Die logiſche Copula hat eine vergleichend-unterſcheidende Bedeutung, jene eine nicht verbindende ſondern zweimal daſſelbe ſetzende; in der Logik heißt die Copula Sein, in der Mathematik Gleichſein, und dieſes Gleichſein iſt keineswegs die Verbindungsweiſe von Subject und Prädicat, vielmehr die Negation dieſer, qua Verbindung, ſondern nur Verdoppelung, Nebeneinanderſtellung; die Bezeichnung der =heit iſt ein Vergleichen, welches ganz in das ſubjective Denken des Mathematikers fällt, während objectiv die Größen auseinander fallen; nur unſere, ſie nichts angehende, Reflexion verknüpft ſie oder reiht ſie aneinander. In der Logik dagegen wird dieſe Beziehung ſchon auf gewiſſe Weiſe objectiv oder ſoll es doch werden; das Prädicat inhärirt dem Object, iſt ſeine Eigenſchaft, Qualität. Dennoch vollzog die gewöhnliche

formale Logik diese Verbindung und Objectivirung nicht ganz, sie blieb in einem amphibolischen Schwanken zwischen metaphysischer und bloß formal subjectiver Beziehung; denn sie setzte im logischen Satz die Prädicate als objective Inhärenzen der Subjecte und verselbständigte sie doch zugleich nach dem mißverstandenen Grundsatz der abstracten Identität, was ein Widerspruch war. Von diesem kann die Logik nur dadurch befreit werden, daß man sie auf den Bereich der Subjectivität, die Formen oder Gesetze der Denkthätigkeit als solcher beschränkt und vorerst ganz von dem Geschäft entbindet, zugleich objective Erkenntnißtheorie zu sein. So sehr dieß dem antiken adiakritischen Sinn widerstreitet, dem eine solche Trennung in Objectivität und Subjectivität unnatürlich und unbekannt war, so wesentlich ist sie der modernen Denkweise, die über jene Adiakrisie hinaus durch die Krisis entschiedener Gegensätze hindurch, zu einer concreten Synthese vorschreitet, aber nicht wieder in jene selbige Adiakrisie zurückfallen, auch nicht zwischen dieser adiakritischen Identität an sich und einer kritischen Unterschiedlichkeit nur dialectisch schwanken will.

Den Unterschied des Mathematischen und Logischen kann man auch so ausdrücken: die Mathematik hat es mit unbenannten Größen, d. i. rein nur mit der Größe oder Quantität abstract (was für Dinge auch immer das Große an sich sei), die Logik aber wesentlich mit der Qualität zu thun; nur muß man hierzu noch dieß nehmen, daß die Logik, als höhere und umfassend concretere Wissenschaft das mathematische Größenelement nicht aus, sondern auf gewisse ihr angemessene Weise einschließen und mitumfassen muß, wie denn auch bekanntlich in der Logik Qualität und Quantität — aber als logische — unterschieden werden. Daß aber auch diese Synthese eine concrete, d. i. eine solche sei, wodurch die Mathematik auch innerhalb der Logik ihr relatives Recht behauptet, und so wenig in diese wie diese in jene verwandelt wird, zeigt sich schon darin, daß die Logik, sobald es auf die genaue Bestimmung des Quantitativen ankommt, oder sobald sie auf sogenannte quantitative Urtheile stößt, nichts mehr proprio marte bestimmen

kann, sondern ihr specifisch eigenthümliches Geschäft nur in der Qualität hat. Ueber diesen Punkt haben wir hier nur im Allgemeinen zu sprechen, um den Unterschied, welcher unten (II. A. b.) weiter ausgeführt werden wird, principiell festzustellen. Worin besteht nun im Allgemeinen diese Qualität? In der Verschiedenheit der Gattungen unter einander selbst, und diese gründet auf eine Stufenleiter von relativer Concretheit und Abstractheit der Begriffe. Abstractere oder niedere Gattungsbegriffe sind die, welche verhältnißmäßig arm an Bestimmungen sind, höhere oder concretere die, welche in ihren Inhalt jene mit einschließen und ein specifisches plus außerdem. Die logische Copula also, welche dieses Einschließen oder Verbundensein eines Subjects mit einer Fülle von Prädicaten, d. i. die concrete Einheit oder Identität ausdrückt, drückt damit eben die Qualität der Begriffe aus, und die Qualität ist die Bestimmtheit oder Besonderheit der Begriffe selbst.

Haben wir hiermit die logische Qualität und Quantität einerseits von der mathematischen unterschieden, so ist anderseits auch ihr Unterschied von der metaphysischen anzugeben. Bekanntlich wird in der Metaphysik Qualität auf Position und Negation oder Sein und Nichtsein bezogen und in diesem Sinne die Kategorie der Qualität der der Quantität vorangeschickt. Auch in der Logik tritt die Position und Negation wieder auf, erstere aber genau genommen nur als Affirmation, während für letztere der Name der Negation oder Verneinung gemeinschaftlich ist. Dieß ist ein nicht zu übersehender characteristischer Umstand. Die Gemeinschaftlichkeit dieses Namens der Negation läßt im Voraus eine Doppelsinnigkeit (Homonymie bei Aristoteles) vermuthen; so lange aber diese unbeachtet, adiakritisch, bleibt, wird die Ontologie oder überhaupt eine Metaphysik (wie die antike auch nach Aristoteles) sich vor der Sophistik nicht genugsam hüten können. Es mußte die Kantische Kritik kommen, um die Gegensätze von subjectivem Denken und objectivem Erkennen zur Entschiedenheit zu bringen. Ist man erst mit sich darüber einig, daß man logisirend nur im Bereich der denkenden Selbstbeobachtung des Denkens oder in der νοήσις τῆς νοήσεως, dem

νοεῖν als solchem sich bewegt, so kann auch darüber kein Zweifel mehr obwalten, daß mit und durch den bloßen subjectiven Denkact objectiv weder etwas ponirt noch negirt, d. i. unmittelbar durch Denken ins Dasein gerufen oder aus demselben getilgt werde, daß also die logische Position keine metaphysische weder im Sinne des practischen Bewirkens noch des objectiven Erkennens eines Gegenstandes ist. Sie ist nur subjectives Bejahen oder sich Ueberzeugen davon, daß etwas sein kann, also nur Affirmation, nicht Position im strengsten Sinne. Wäre mein logisches Poniren das transitive Schaffen und Entstehenlassen des Objects, und mein Bejahen ein fortwährendes Erhalten desselben, so wären die Objecte continuo creanda seiten des Subjects, nicht aber schon vorhandene und ohne mein Zuthun seiende. Eine unmittelbare Anwendung (vielmehr Verwechselung) der Logik auf die Metaphysik mußte daher die objective Wahrheit und das Sein des als seiend Gesetzten selbst wieder aufheben, endlich aber zum absoluten Idealismus führen, wie sich dieß geschichtlich zunächst in der descartischen Schule und neuerlichst im Identitätssystem offenbart hat. Das logische Denken dagegen, weil es den Gegenstand nicht schafft (setzt) und bei seinen eigenen subjectiven Objecten (Begriffen) gar nicht nach der Existenz der objectiven Objecte fragt, hat es deshalb auch gar nicht unmittelbar mit der Wahrheit, sondern nur mit der Richtigkeit seiner Setzungen zu thun; diese Richtigkeit aber, als von der Wahrheit noch verschieden, besagt objectiv nur die Möglichkeit des Seinkönnens, hebt diese nicht auf, nicht aber dringt es auf irgend eine Weise zur Wirklichkeit oder unbedingten Nothwendigkeit der Objecte vor. Um das Entstandensein der Vorstellungen und Begriffe, wie um das eigne des Denkens selbst zuerst völlig unbekümmert, erblickt die Logik das daseiende Gedankenobject, und indem sie dasselbe in seinen Bestandtheilen, oder Sätze in ihren Gliederungen, betrachtet, betrachtet sie alles nur unter dem Gesichtspunkte der Möglichkeit solcher Verbindungen eines Mannichfaltigen zur Identität; wenn sie nun darin keine Unmöglichkeit, d. i. keinen Widerspruch entdeckt, so läßt sie es passiren, d. h. sie affirmirt es, oder eigentlich: sie

negirt es nicht. Dieß hat Herbart vollkommen genügend und einleuchtend ausgeführt, indem er die Position als Bejahung oder Bestätigung characterisirt, die dann entsteht, wenn ich eine versuchte Negation als unstatthaft zurücknehme. So ist die Logik ihrem positiven Thun nach nur ein Bestehenlassen dessen, was an sich schon dasteht, nicht ein ursprüngliches Produciren. Ihr Geschäft besteht in Bezug auf diese ursprüngliche Position, die ihr für eine nur hypothetische Voraussetzung gilt, in einem Probiren, ob so etwas gesetzt werden könne; ihr Zweck dabei ist immer ein negativer, eine probatio, examinatio, κρίσις des Gesetzten; setzt sie, so setzt sie nur deswegen, um das Aufheben daran zu üben; sie hat es finaliter nur mit dieser kritischen probatio, nicht mit der positiven inventio, als ihrem Endzwecke zu thun. Findet sie eine Setzung richtig, so findet sie dieselbe damit nur als möglich; die logische Richtigkeit, welche als positives Resultat ihres kritischen Thuns herauskommen kann, ist gleichsam bloß das ihr abgenöthigte Geständniß, daß sie hier nichts zu thun finde. Der letzte Grund, warum sie etwas affirmirt (stehen läßt, was an sich schon steht), d. i. nicht negirt, ist die Widerspruchslosigkeit der Sache, ein an und für sich selbst nur für die Möglichkeit aber nicht Wirklichkeit zureichender Grund. Wenn aber solcher Gestalt als positives Resultat der Richtigkeit nur die objective Möglichkeit der Sache stehen bleibt, so wird anderseits durch den Widerspruch diese Möglichkeit aufgehoben, und es bleibt mithin nur die Unmöglichkeit stehen. Die erkannte logische Unmöglichkeit ist aber allerdings zugleich ein negatives Erkenntnißprincip, und auf diesem Wege hängt die Logik wieder mit der objectiven Erkenntniß der Wahrheit zusammen; ohne diesen Zusammenhang könnte man auch mit Recht fragen, wozu denn eine Wissenschaft irgend tauge, oder wie sie irgend ein philosophisches Interesse haben könne, wenn sie dem Wissenwollen der Wahrheit, d. i. der Philosophie selbst, von allen Seiten fremd wäre.

Ist nun die Logik, in Bezug auf das Erkennen der objectiven Wahrheit durchaus kritisch und negativ, nicht positiv und productiv, so ist die speculativ-organisch behandelte Logik

dieses doch nicht in Bezug auf sich selbst; denn gesetzt auch, daß der endliche Geist sich nur erkennend, d. i. wechselwirkend mit dem ontologischen Sein, zum freien Denken ausbildet, so thut er dieß doch vermöge seiner eignen Natur, und diese ist es, die sich im logischen Proceß zu offenbaren hat. Wird dagegen dieses Denken isolirt und für sich allein zum absoluten Princip der Philosophie gemacht, so ist bei seiner Negativität leicht abzusehen, daß ganze philosophische Systeme, welche entweder eingestandener und bewußter Weise nur die Logik zur Methode haben, oder uneingestandener Weise sich auf das scheinbar absolute Princip des Denkens gründen und lediglich in diesem bewegen, nothwendig in consequenter Durchführung zuletzt selbst negativ werden und sich als die reine Kritik selbst offenbaren müssen, wie dieses Extrem sich auch in der jüngsten Periode endlich klar herausgestellt hat. Und umgekehrt ist aus dieser Erscheinung zu schließen — oder diese Erscheinung nur daraus zu erklären, daß die letzten Systeme immer noch auf versteckte Weise in dem formal logischen Princip ihre Wurzel hatten. Die von Schelling ergriffene Bezeichnung der negativen Philosophie ist demnach allerdings die treffendste Kritik der Kritik; nur darf nicht die Philosophie als negativ bezeichnet und damit für unfähig der Wahrheitserkenntniß a priori erklärt werden, sondern nur ein philosophisches System oder eine Reihe von Systemen; denn sobald der Philosophie überhaupt nur ein negatives Geschäft gelassen wird, muß das erfüllende Positive außer ihr gesucht und kann dann nirgend anders als in der Empirie, und zuletzt in der Empirie katexochen, d. i. in der Geschichte gefunden werden. Ein positives System in dieser componirten Weise würde sich damit selbst als aus obigem logischen Standpunkt entsprossen manifestiren, denn es vollzöge die Synthese der Logik und Naturphilosophie nur in der (empirisch-psychologischen) Erkenntnißtheorie, was freilich die nächstliegende, aber noch nicht die absolute Synthese ist.

2.

Vermittelung der Logik.

A. Lehre von den Begriffen.

a) Es ist bereits oben (1. a.) bestimmt, daß diese Vermittelung in die Lehre von Begriffen als Denkobjecten oder Inhalt des Denkens, in die Urtheils- und die Schlußlehre sich theilt. Was die Begriffe anlangt, so wiederholt jeder in sich die begriffliche Natur des Denkens selbst, welches der allgemeine Begriff und zwar zunächst der allgemeine Umfang oder Inbegriff der besondern Begriffe ist, die seinen Inhalt ausmachen. Das Denken ist so zu sagen das allgemeine Licht, von welchem diese besondern Begriffe erleuchtet, das Schauen, von dem sie angeschaut werden, und diese sind dessen Objecte. So scheint aber das Denken seinen Inhalt nur zu umfangen und dieser fertig gegeben in jenem unmittelbar enthalten zu sein, ohne daß das erstere der Producent des letzteren wäre; das Denken gleicht da nur der Substanz, welche ihre Bestimmungen zwar trägt, aber nicht der Grund derselben ist; und woher diese entstanden, oder wie das Denken zu seinem Inhalte gekommen, ist nicht abzusehen, es sei denn durch Erfahrung. Diese phänomenologische Frage lassen wir indessen für jetzt dahin gestellt sein, und sehen auf das Verhalten des Denkens und seines Inhalts so wie es ist, wenn es ist. Auch das vollendete logische Denken ist und bleibt der alleinige Umfang, und aller Inhalt bleibt ihm objectiv, wenn es denselben auch völlig durchdrungen hat, nur daß es sich dann nicht bloß in Weise eines äußerlichen Anschauens und dieser sich nicht bloß als Object verhält; dennoch ist im Denken das (innere) Anschauen zugleich vorhanden, weil das Höhere immer das Niedere in sich faßt, wenn gleich nicht umgekehrt.

Knüpfen wir zunächst an bekannte Darstellungen der Begriffslehre an. Zu jedem Begriff gehört der gewöhnlichen älteren Darstellungsweise zufolge genus, species und singularitas,

oder wie Hegel ebendasselbe ausdrückt: die Momente der Allgemeinheit, Besonderheit und Einzelheit. Der Sinn ist, daß jedwede Gattung nur in ihren einzelnen Individuen Existenz hat, jedes Individuum aber seine specifische Art- und allgemeine Gattungsbestimmtheit in sich trägt. Nehmen wir hierzu als Beispiel irgend einen besondern Gattungsbegriff, so leuchtet ein, daß z. B. der Baum nur als einzelne Bäume existirt, daß jeder einzelne „dieser hier" eine bestimmte Art von Baum (z. B. Eiche) sein, und zugleich zur allgemeinen Gattung Baum gehören muß. Als höchstes allumfassendes Gattungswesen betrachten wir aber auch die denkenden Wesen, oder das Denken; auch dieses trägt dieselbe begriffliche Natur in sich; es muß Allgemeines (Denken), Besonderes (etwas bestimmtes Denken) und Einzelnes (Ich) sein; und hier zeigt sich sogleich der Unterschied, daß wir als allumfangenden höchsten Begriff das Denken anerkennen, während die gewöhnliche Logik an dessen Stelle ein Abstractum, Etwas, Sein u. dergl. setzt. Doch es ist nicht dieser Unterschied allein; auch an den beiden andern Begriffsmomenten, der Besonderheit und der Einzelheit, haben wir noch etwas zu vermissen. Die Besonderheit nämlich oder das Besondere, was als zweites Moment aufgeführt wird, ist nicht sowohl eine daseiende Bestimmtheit, als vielmehr ein thätiges Besondern und dieses Besondern so viel als sich Bestimmen oder Determiniren, so daß dessen Dasein in ein Werden aufgelöst wird. Endlich das Moment der Einzelheit ist in der Logik überhaupt nicht eine haecceitas, ein numerisch Einzelnes, Exemplar, sondern nur die Einheit des thätigen Besonderns und des Allgemeinen, mithin nicht sowohl Einzelheit, singularitas, als Identität, entsprechend der Wesenskategorie. Das logische Denken denkt durchweg γενικῶς, d. h. in Gattungs- oder Artbegriffen, es hat von jeder Art nicht zwei oder mehrere einzelne Begriffe, die es zählen und der Zahl nach von einander unterscheiden könnte, sondern jeder Begriff ist einzig in seiner Art; die Bezeichnung der Einzelheit ist daher ungeschickt und zu Irrthümern verleitend. Die Logik, das reine subjective Denken für sich, kennt die Vielheit der Exemplare und mithin auch die

Einzelheit in numerischer Bedeutung gar nicht; sie baut sich zwar ein System oder einen Organismus der vielen verschiedenen Begriffe, aber in diesem ist jeder nur einmal da, und nur dieses könnte allenfalls jene Bezeichnung andeuten wollen, wird aber meist anders verstanden. Die Beziehung auf die Existenz ist ihr überhaupt fremd, und die vielen Exemplare einer und derselben Art sind gar nicht aus der logischen Natur des Begriffs abzuleiten, sie sind vielmehr nur aus der Empirie geschöpft und gehören in die Erkenntnißtheorie. Schelling sagt (Neue Zeitschr. I. p. 42) in dieser Beziehung: „daß irgend ein einzelner Mensch existirt oder daß jetzt z. B. so viel, nicht mehr und nicht weniger Menschen existiren, kann nicht aus dem Begriff des Menschen eingesehen werden. Das Sein folgt hier keineswegs aus dem Wesen, und kein einzelnes Ding ist durch seinen Begriff, sondern durch etwas, das nicht sein Begriff ist, zum Dasein bestimmt." — Dieser Grundsatz, daß die Logik die numerische Vielheit des Selbigen nicht kennt, ist in der That kein anderer als der unter der Benennung des principii indiscernibilium bekannte.

b) Dieß läuft aber dem zuwider, was in der Logik gemeiniglich und zumal seit Kant unter Quantität verstanden, und namentlich in der Urtheilslehre durch die sogenannten Quantitätszeichen: Alle, Einige, Keine u. s. f. ausgedrückt wird. Von der Quantität wird dann ferner die Qualität der Begriffe unterschieden, und unter derselben Klarheit und Deutlichkeit und deren Gegentheil verstanden. Hier bemerken wir auf den ersten Blick, daß wir uns auf psychologischem Boden befinden; es fragt sich aber, was mit diesen Bestimmungen in der Logik anzufangen ist. Eine Quantität und eine Qualität werden wir auch hier anzuerkennen, aber erstere von der numerisch-mathematischen, letztere von der psychologischen zu unterscheiden haben. Kehren wir zu der obigen Bemerkung zurück, welche über das Moment der Besonderheit gemacht wurde, um später auf die letztere Frage zurückzukommen. Die Besonderheit sollte sich in ein Besondern auflösen und dieses Besondern soll dem Momente der Vermittelung des Begriffs zu sich selbst entsprechen; ist es aber dieses Moment, so werden sich auch in

ihm ferner die Unterschiede des Daseins, Werdens und Wechsels nachweisen lassen, endlich aber muß dieser Wechsel wieder mit dem Denken als dem allgemeinen Begriff zusammengenommen, und so der Sonderbegriff als ein concreter hergestellt werden.

1) Wir haben also pro principio das (oben abgehandelte) Denken als allgemeinen Begriff, Inbegriff oder Umfang alles Denkinhalts selbst, und die Frage ist nach der Art und Weise, wie es zu diesem Inhalt komme, oder wie es denselben erzeuge; dieses Erzeugen ist die Diäresis, welche die Urtheilslehre darzustellen hat; aber greifen wir hier dieser Thätigkeit durch Bezeichnung der Zwecke vor, wozu sie sich zu vermitteln hat, so sind diese Zwecke die bestimmten Begriffe selbst als einerseits vermittelter und somit daseiender Inhalt des Denkens, anderseits zugleich als Principien der Vermittelung, und die Frage ist jetzt 2) nach dem Verhältniß derselben unter sich. Dieses Verhalten aber wird herkömmlicher Weise ausgedrückt durch die dreifache Beziehung a. der Coordination, b. Subsumtion und c. Contrarietät der Begriffe unter sich, wobei die Beziehung auf ihr Enthaltensein im Denken immer vorausgesetzt bleibt. Der Zweck (3) des ganzen Processes ist, den Begriffen die Natur des Begriffs überhaupt und somit objective Setzbarkeit oder Fürsichsein (Einzelheit nannte man es) zu geben. In Bezug nun auf jene Vermittelungsverhältnisse ist zu zeigen, daß Begriffe nicht coordinirt sein können ohne zugleich subordinirt zu sein, und daß dieses Zugleich die Contrarietät ist, also, daß keines dieser Verhältnisse sich ohne die andern denken läßt, und in ihnen eine Wiederholung dessen zu erkennen ist, was in Bezug auf das logische Denken überhaupt als Grundgesetz der Identität, Contradiction und exclusio tertii erschien, nur daß diese Wiederholung hier innerhalb der besondern Begriffe vorgeht, und somit zwar nicht schlechthin identisch ist mit jenen Grundgesetzen, aber zu ihnen in dem Verhältniß steht, in welchem des Besondere zu dem Allgemeinen überhaupt. Der systematische Zusammenhang ist also hier derselbe, welcher in der Ontologie bei der Substanzkategorie obwaltete. Wir konnten auch dort nicht von der Substanz ausgehen, um von ihr zum

lebendigen Selbstzweck zu kommen, sondern mußten diesen in Aussicht stellen und Substantialität, Causalität und Wechselwirkung als die Vermittelung des ontologischen Wesens zum Selbstzweck betrachten. Eben so ist hier das Denken der principielle Begriff, welcher sich vermöge der Coordination, Subsumtion und Contrarietät zum Begreifen seiner selbst oder zum concreten Zweckbegriff zu vermitteln hat, und eben dasselbe wird sich auch in der Urtheilslehre wiederholen, und zwar im Flusse des Werdens; hier in der Begriffslehre zeigt es sich als gewordene und daseiende Momente der Begriffe. Factisch, d. h. psychologisch, sind Begreifen und Urtheilen immer beisammen, d. h. das Denken ist an sich ein Schließen (Schluß ist die Synthese des Begriffs und Urtheils); die Logik muß diese gleichzeitigen Momente nach einander darstellen, aber nicht so, als wenn sie im Proceß der Bildung erst nach einander einträten, sondern hier gilt allerdings, was Hegel von dem ganzen philosophischen Proceß sagt, daß die Vermittelung sich selbst wieder aufhebe. Der Fortschritt der psychologischen Ausbildung des Subjects besteht allerdings in einer Bereicherung, Verarbeitung und Organisirung des empirisch gegebenen Inhalts, aber die logische Natur des denkenden Subjects ist von Anfang an keine andere als zuletzt, und mit dieser allein haben wir es hier zu thun.

Sobald nun von Coordination der Begriffe neben einander die Rede ist, müssen sie auch in dem gemeinschaftlichen Elemente des Denkens schweben, und von diesem zusammenschauenden Denken umfaßt werden, ihm mithin eingeordnet oder subsumirt sein, wenn auch vorerst (psychologisch) auf vorwaltend formale Weise, so daß das Denken nur als das allgemeine Gefäß dieses Inhalts erscheint; dieß Subsumtionsmoment ist also schon vorhanden sobald Coordination da ist, und es handelt sich nur darum, die Coordinata unter einander selbst wieder zu subordiniren, damit die von obenher schon angelegte Subsumtion systematisch-organisch durch den ganzen Inhalt hindurch geführt werde. Indem nun aber die Begriffe sich stufenartig einander subsumiren, unterscheiden sie sich auch zugleich von einander,

und zwar qualitativ oder durch directe Gegensetzlichkeit, ἐναντίωσις, contrarietas, welche die Synthese der Coordination und Subsumtion, aber nur eine schlechte Synthesis ist, weil sie die contrarie opposita nur wechselweis oder exclusiv setzt, noch nicht zum Fluß des Werdens oder Proceß in sich bringt, und diesen Proceß als Werdemoment mit der seienden Gattungsbestimmtheit des Begriffs selbst noch nicht wesentlich zu vereinigen vermag, was erst in der speculativen Auffassung des Begriffs als concreten oder als Zweckbegriffs gelingt. Erinnern wir an das schon in der Ontologie bei Gelegenheit der Dingheit und der Gattungen Gesagte. Indem die höhere Gattung die niederen voraussetzt und in sich einschließt (subsumirt) somit concreter ist als jene, ist sie qualitativ von denselben verschieden und steht im Range höher als jene; indem aber zugleich auch die niederen für sich abschließbare ὅροι sind, wie z. B. der physische Kosmos ohne die Organismen, die Pflanze ohne Thierheit, die Thierheit ohne Menschheit stufenweis auftreten oder denk- und setzbare Begriffe sind, entsteht zugleich das Nebeneinander oder die Coordination. Diese auf den Inhalt sich beziehende Rangordnung der Begriffe ist ihre logische Qualität, deren Wesentliches also in der concreten Subsumtion besteht, d. i. in dem Verhältniß von Subject und Prädicat, welches die logische Copula ausdrückt, und wodurch diese, wie schon oben (1. c.) angegeben wurde, sich von der schlechthin qualitätslosen mathematischen Copula = oder Gleichsetzung unterschied, so daß die Mathematik, logisch gesprochen, nur Coordination ohne Subsumtion kennt, die Logik dagegen in der Subsumtion die Qualität, und darin ihr Specifisches für sich hat.

c) Aber auch die Quantität soll auf gewisse Weise in der Logik ihre Stelle wieder finden, und dieß geschieht in derjenigen Auffassung des Begriffs, welche die speculativ concrete oder die des Zweckbegriffs genannt wurde. Wir treten hiermit zugleich der schon oben berührten Kritik des Moments der Einzelheit näher, für welche richtiger gesagt werden sollte: concrete Identität, da sich in der Logik überhaupt das Moment der haecceitas gar nicht findet. Sehen wir vorerst auf den Begriff überhaupt

oder auf das Denken, so begreift sich dieses wohl als substantiell identisch mit seinen Gedanken, aber darum noch nicht als ein bestimmtes dieses Subject unter oder neben andern gleichen denkenden Subjecten; und eben so wenig kennt das logische Denken mehrere oder viele Exemplare von einem und demselben Gattungsbegriff, vielmehr gilt hier das principium indiscernibilium; die Begriffe müssen qualitativ unterscheidbar sein, so fern sie mehrere sein sollen, nicht aber ist jeder qualitativ bestimmte Begriff selbst wieder ein mehrfacher, so wenig als das Denken selbst. Hier aber hat die Anwendung der Logik als Erkenntnißtheorie auf empirische Objecte eine Fälschung der Logik und diese wieder umgekehrt eine Fälschung des Begriffs der Individualität oder Einzelheit hervorgebracht, die zu einer Dialectik geworden sind, aus der sich der logische Verstand selbst nicht mehr herauszuhelfen vermag. Sie liegt verborgen und überschüttet von dem Regelwerke der Contrarietät, ohne doch von diesen Regeln aufgehellt zu werden. Fragt man nämlich, was insgemein unter der Einzelheit, singularitas und Individualität verstanden werde, so gewahrt man alsbald, daß dieses Moment mit der schlechten und zufälligen nur empirischen Varietät oder Particularität verwechselt wird. Eine Pflanze schlechthin und nur mit den wesentlichen Merkmalen, die ihr die Definction giebt, ausgestattet, existirt nicht, sondern sie existirt nur in einer ihrer Arten, z. B. als Strauch, aber auch dieser existirt nicht, sondern wiederum nur als eine bestimmte Art von Strauch, z. B. Rosenstrauch; die Rose wiederum muß eine bestimmte Art von Rose sein, z. B. Centifolie. So rückt das, was man Art zu nennen beliebt, fort und wird zu etwas Relativen. Aber gesetzt, man wäre auch mit der Bestimmung Centifolie zu einer festen Bestimmtheit gelangt, die sich, wenigstens empirisch, nicht weiter in Unterarten u. s. f. theilte, wo bleibt hierbei die Individualität? Nach dem principium indiscernibilium muß diese in räumlichen und zeitlichen Verhältnissen gesucht, nach dem Standort, der Zeit, wenn eine bestimmte Rose existirte, kurz der Zahleinheit nach bestimmt, und damit überhaupt über den Begriff hinaus ins Gebiet der Empirie

gegangen werden. Insgemein aber sucht man doch auch diese Individualität und Exemplarietät unter dem Namen der Einzelheit der Logik selbst wider zu vindiciren, und dann kann nichts anderes herauskommen, als daß die Individualität überhaupt nur in schlechten, dem Begriff gleichgültigen, an sich nichtigen und äußerlichen Particularitäten bestehe, woher sich dann weiter eine Ansicht von dem Werthe des Individualitätsprincips entspinnt, welche die Bedeutung desselben nicht eitel und nichtig genug schildern zu können vermeint. Man wird nicht gewahr, daß man hier aus der Logik völlig heraus ist, indem man mittelst der Logik zu diesen Schlüssen fortgeht. In Wahrheit aber bringt es dieses Denken nach der Seite der Einzelheit hin nie zur völlig bestimmten Einzelheit, sondern das Eintheilen in Unterarten, Spielarten, Modificationen und Modificätönchen hört nicht auf, und was man am Ende Inviduelles erreicht zu haben vermeint, verwandelt sich doch wieder logisch in einen Typus, der viele Exemplare in sich fassen kann. Auf ähnliche Weise ringt auch die Sprache nach Bezeichnungen der Einzelheit durch nomina propria, aber diese selbst sind nur entlehnt von Allgemeinheiten, und es gehört das conventionelle historisch-empirische Wissen dazu, um z. B. unter einem Nero nicht Tyrannen überhaupt, sondern ein bestimmtes Individuum zu verstehen. Geht diese Logik nach der Seite der Einzelheit in einen progressus in infinitum fort, so zeigt sich dieselbe Erscheinung auch nach der andern Seite hin als regressus, der zuletzt nur beim abstractesten Etwas, Sein oder Wesen stehen bleibt, aber damit auch längst über die specifische Bestimmtheit des in Frage stehenden Begriffs hinaus ist, und alles zuletzt in die allgemeine Materie auflöst. Der Grund von beiden Erscheinungen ist der Formalismus dieses Denkens selbst, in dessen psychologische Natur wir hier weiter nicht einzugehen haben.

Dieser einseitig abnormen Richtung ist nun die concrete Entwickelung des Begriffs entgegenzustellen, worin zugleich jene der Möglichkeit nach ihre Erklärung findet. Es sei uns erlaubt, diese Entwickelung sogleich an einem Beispiel zu veranschaulichen. Der Winkel wird herkömmlicher Weise eingetheilt in drei Arten:

spitzer, rechter und stumpfer. Wir bemerken hier einerseits, daß diese Eintheilung keine Dichotomie und reine Gegensetzlichkeit ist, anderseits daß ein spitzer Winkel nicht zugleich ein rechter, ein rechter nicht zugleich ein stumpfer ist u. s. f., sondern daß diese Species, wenn gedacht oder gesetzt, in drei verschiedene Winkel sich coordiniren und excludiren. Nun aber hat die speculative Logik ein wohlbegründetes Interesse, alle Polytomieen in gegensätzliche Enantiosen und diese in die Einheit des Begriffs zusammenzubringen; denn was die Polytomieen anlangt, so ist bei ihnen keine Gewähr, daß man die Glieder je vollständig habe, was höchstens nur der geometrisch constructiven Anschauung, nicht aber z. B. der Bestimmung aller möglichen Arten eines Organismus gelingen könnte. Sind dagegen die Glieder als Gegensätze bestimmt, so kann es deren nur zwei geben, denn, sagt man, „diese verhalten sich contradictorisch und nach dem logischen Grundgesetz tertium non datur." Man betrachtet also die Gegensätze der Contrarietät unter sich als contradictorische. Allein gerade dieß ist der Punkt, wo die größte Vorsicht nöthig, meist aber nicht angewendet wird, so daß sich der concradictorische Widerspruch wieder einschleicht und nicht dabei bleibt, die reine Unmöglichkeit zu sein, sondern als positive Nothwendigkeit sich geltend zu machen sucht; wie sich dieß zumal in der gewöhnlichen Urtheilslehre zeigt, wo die Logik lehrt: von conträren Urtheilen können beide falsch (nur nicht beide richtig), von contradictorischen müsse immer das eine wahr sein; und dennoch lehrt dieselbe Logik: conträre Gegentheile seien sich in eodem genere contradictorisch entgegengesetzt; gleich als ob die Contrarietät sich nur dadurch von der Contradiction unterschiede, daß sie eine unter ein gemeinschaftliches genus subsumirte Contradiction sei, was selbst schon ein Widerspruch ist. Es kommt daher, daß die Contrarietät immer noch mehrgliedrig gelassen, nicht zur reinen Gegensätzlichkeit durchgeführt ist, so daß man wohl modo ponendo tollente aber nicht umgekehrt schließen kann; was zur reinen Disjunction forttreibt; aber diese ist eben die Contrarietät selbst. Der Unterschied zwischen Contrarietät und Contradiction macht sich sogleich bemerklich, wenn

man darauf sieht, daß bei der Contradiction der zweite Satz rein nur auf Nichtsein lautet, während in der Contrarietät zwei einander entgegengesetzte reale Oppositа vorhanden sind, die sich zwar ausschließen, aber darum jeder nichts desto weniger nicht nichts ist; endlich ist auch der Umstand festzuhalten, daß das Generelle nothwendig stets entweder in der einen oder in der andern Bestimmtheit sein muß; denn gerade darin läge die Contradiction, wenn ein specifisch bestimmter Begriff zugleich ein nicht specifisch bestimmter sein sollte; weil die Contradiction unmöglich ist und bleibt, deshalb muß der Begriff nothwendig sich in der Contrarietät bewegen, d. h. entweder die eine oder die andere Gestalt tragen, in welcher allein er (logisch und wirklich) existiren kann. Man kann niemals von contradictorischen Gegentheilen, sondern nur von contradictorischen Widersprüchen reden.

Es fragt sich nun, welches diese beiden einander ausschließenden und doch nicht bloß das gegenseitige Nichts ihrer selbst, sondern jede auch positiv etwas seienden Bestimmungen sein müssen. Hier nun zeigt sich kein anderer Unterschied als wiederum der des ruhigen Daseins und des bewegten Werdens im Wechsel mit einander, oder mit andern Worten: die völlige Bestimmtheit, und die relative Unbestimmtheit des Begriffs selbst. Kehren wir zu dem obigen — in anderer Rücksicht allerdings nicht ganz passenden aber einfachsten — Beispiel zurück. Soll die Polytomie der Winkel oder irgend eine andere Eintheilung auf eine Dichotomie gebracht werden, so kann zwar zuerst irgend eine Art gesetzt und die übrigen als nicht-diese ihr entgegengesetzt werden, z. B. der rechte Winkel und der nicht-rechte (schiefe); dieser letztere wird dann etwa wieder durch eine Unterabtheilung in den spitzen und stumpfen zerfällt; allein diese Art einzutheilen ist nur eine künstliche und negative, indem sie in Bezug auf das zweite Glied eigentlich nur ein infinites Urtheil ausspricht. Sieht man genauer zu, so zeigt sich unter dem rechten und allen übrigen Winkeln selbst wieder der Unterschied, daß jener allein der an sich vollkommen bestimmte, omnimode determinatum, ist, während die übrigen

zwischen dem Größer und Kleiner (als 90°) schwanken, also dem unbestimmten μικρὸν καὶ μέγα zugänglich sind. Läßt man ferner den Winkel entstehen, so bewegt sich der eine Schenkel dem Punkte allmählig zu, wo er ein rechter wird, und entfernt sich, zum stumpfen fortgeführt, wiederum mehr und mehr von dieser ἀκμή, in welcher der Winkel ein rechter und richtiger, d. i. der vollkommen bestimmte Winkel geworden war. So hat er in der Spitzheit und Stumpfheit sein Werden (Entstehen-Vergehen) und nur in der einen senkrechten Richtung die rechte vollendete Winkelqualität, welche für die übrigen Neigungsverhältnisse der Maaßstab und gleichsam das Ideal bleibt, um dessen willen die ganze Bewegung unternommen wurde. Solche Darstellungen haben nicht nur etwas Anschauliches, was sie als „genetische" empfiehlt, sondern — wenn sich dieß auch nicht gerade bei dem Winkel in der Mathematik zeigt — sie sind in der That eine höhere und umfassendere Methode, die in besondere Arten zersplitterten genera zur concreten Einheit zu bringen. Man vergleiche z. B. die Eintheilung des Begriffs Staatsform in: Monarchie, Republik, gemischte Staatsform, mit der geschichtlich genetischen der Patriarchie, volksthümlichen und constitutionellen, und man wird leicht bemerken, daß der Staat nur in der einen Form ein seinem Begriff vollkommen entsprechender, in den andern aber nur erst der werdende, dennoch aber Staat ist, so fern ihm auch in der autokratischen die wesentlichen Momente nicht ganz und gar fehlen. Fällt nun hier das, was man entwickelnde, genetische oder speculative Betrachtung nennt, genau zusammen mit der concreten Auffassung des Begriffs, die in einer Synthesis des Werdens und Seins, oder des Princips und der Vermittelung besteht, so zeigt sich anderseits auch, woran es der nicht teleologischen, sondern nur formal logischen Eintheilung fehlt, und was für Consequenzen dieselbe weiter hervorruft. Dann nämlich vollendet eigentlich die Logik die Entwickelung des Begriffs nicht ganz, sondern sie bleibt bei der Wechselsynthese der Contrarietät stehen. Diese ist nun zwar so weit vorgeschritten, daß sie die Nothwendigkeit ausspricht, die gesetzte Gattung (das Allgemeine)

müsse in einer der Artbestimmtheiten (Besonderheit) gesetzt werden — und diese Nothwendigkeit gründet sich darauf, daß sonst der Begriff contradictorisch zugleich gesetzt und auch nicht gesetzt sein sollte — aber die Einzelheit, das dritte Moment, kommt dabei noch nicht zu seinem Rechte, da es entweder als empirisch-numerische Eins oder als die schlechte Einheit von Allgemeinheit und Besonderheit — beides als Dasein — nicht aber als die höhere concretere Identität von Dasein und Werden genommen wird, was erst im Zweckbegriff geschieht. Bleibt man nun bei der logischen Contrarietät oder der ihr entsprechenden Disjunction des Urtheils als letzter synthetischer Kategorie stehen, so entspinnt sich aus der hier obwaltenden künstlich negativen Dichotomie die eben so künstlich negative Dialectik, indem man nämlich in Dichotomieen fortschreitend das speculative Interesse zu befriedigen sucht. Schreitet man aber in dergleichen Dichotomieen (wie Recht und Nichtrecht) fort, so bleibt es bei „Nichtrecht" immer unausgemacht, ob damit das unvollendete Recht oder das contradictorische Nein des Rechtes gemeint ist, was jedenfalls ein großer Mangel der Methode ist, der sich dadurch rächt, daß die contradictorische Negation mit der Privation verwechselt, Negation überhaupt mit Determination für schlechthin identisch erklärt und somit der Sophistik innerhalb der Logik selbst eine methodische Berechtigung verliehen wird; denn alles Versichern, es solle im tollere zugleich das conservare obwalten, d. h. genau besehen, es soll nur die eine unbestimmte Form mit der andern bestimmten (positione alterius) aufgehoben, der Begriff selbst also unangetastet bleiben, hilft dann nichts, wenn die Methode selbst die Sache nicht bis auf ihre letzten Unterschiede durchführt. Die negativ destruirende Dialectik (Sophistik) entsteht, sobald mit der einen und der andern Formbestimmtheit auch das Allgemeine, wenn auch nur augenblicklich, erlischt, oder contradictio und contrarietas für gleichviel erachtet werden; während die positive Dialectik eben deshalb eine conservative und objective Bewegung der Sache (des Begriffs) selbst ist, da dieser niemals erlischt und wieder angezündet

werden muß, sondern sich selbst ändert, und positione alterius, durch Realopposition, eine Form mittelst der andern verdrängt.

Hiermit ist auch genauer zu bestimmen, welche Bewandniß es mit der logischen Quantität im Verhältniß zur logischen Qualität hat. Diese Quantität ist lediglich in der Unbestimmtheit des Werdens zu suchen, mithin auf der Seite der Contrarietät, welche sich dem andern ἐνάντιον der Bestimmtheit entgegen stellt. Denn hier nur haben die Grade der Approximation ihre Stelle und behaupten sich als etwas der logischen Bestimmung Unzugängliches, was der Mathematik überlassen bleiben muß, wie sich im quantitativen Urtheil überall zeigt, z. B. wenn gefragt wird, ob ein Diebstahl mit so oder so viel Tagen Gefängniß, so oder so viel Streichen oder Gulden bestraft werden soll, u. s. w., wo sich dann sogleich ergiebt, daß nur die Grenzen, ein minimum und maximum, bestimmt werden können, so fern damit eine andere Qualität eintritt, z. B. mit einer längeren Haft Unterbrechung des Geschäfts u. s. w. Die gewöhnliche formale Logik aber zersplittert die an sich fließenden Momente des Werdens in viele Gestalten und diese in Individuen; da ein spitzer Winkel von 60° nicht zugleich 61° ist, so werden sie als zwei Winkel einander numerisch coordinirt, und damit für das Urtheilen diejenige Auffassung der Quantität herbeigeführt, welche durch die bekannten logischen Quantitätszeichen ausgedrückt werden. So entsteht das, was man der Logik als Mechanismus der Composition und Decomposition oder des äußerlichen Vergleichens vorwirft; während anderseits durch die negative Dialectik alles in den Heraklitischen Fluß des Werdens geworfen und dabei der Maaßstab der Beurtheilung, d. i. der ὅρος selbst verloren wird, indem nicht nur die Begriffe in sich ruhelos rotiren, sondern auch einer in den andern vom abstracten Sein der Materie an bis zum concretesten Begriff des denkenden Geistes hinauf und von diesem wieder abwärts ἄνω κάτω ohne Ziel und Halt fortgerissen wird.

Endlich zeigt sich in diesem Proceß auch der Grund und die Natur der abstracten Allgemeinbegriffe, welche als formale Umfänge keine reale Einheit haben, sondern nur Einheiten in

sich fassen und allerdings, wie der Nominalismus will, nur von der Wortsprache getragen werden. Diese formalen Inbegriffe sind nothwendige Vermittelungsformen der psychologischen Bildung, wie die Sprache selbst, mit der sie Hand in Hand gehen; und die Erkenntnißtheorie hat zu zeigen, daß endliche Individuen ihr Bildungsziel nicht erreichen können außer mit Hülfe dieses innerlichen und äußerlichen Sprechens, aber das Ziel ist nicht dieses Denken und Sprechen, sondern dieses Denken fällt selbst nur in die Vermittelung des Zwecks, der die concrete Einheit des Bewußtseins ist.

Die formale Logik bringt hier die Lehre von Umfang und Inhalt der Begriffe herbei. Der Umfang eines Begriffs umfängt die Species oder Arten, ist also das Allgemeine oder Genus; die Arten sind aber nicht das, was die Logik den Inhalt nennt, sondern dieser besteht in den coexistenten einstimmigen Merkmalen, während die Arten einander vielmehr ausschließen. Es fragt sich nun ob ein und derselbe Begriff in einer Hinsicht im Umfange seines Genus enthalten (also Species) sei, in anderer Hinsicht zugleich selbst wieder Umfang (Genus) sei und somit Unterarten unter sich enthalte, oder ob das, was die Species umfangen, sogleich die Individuen sind. Umfaßt eine Art wieder Unterarten (Varietäten), diese wieder andere u. s. w., so führt dieß zu einem progessus in inf. nach unten, gleich wie die Ueberordnung der genera zu einem regressus nach oben, aus welchem nur durch die angegebene veränderte Ansicht des Inhalts der Begriffe herauszukommen ist. Ueberdieß liegt der gewöhnlichen Lehre von Inhalt und Umfang der Begriffe eine gewisse sophistische Verworrenheit zum Grunde, welche von den meisten Darstellungen der Logik gar nicht bemerkt wird. Umfang nämlich wird dem Begriff zugeschrieben, so fern er nur formaler Inbegriff, Inhalt aber, so fern er eigentlicher concreter Begriff ist, denn der Inhalt oder die (wesentlichen) Merkmale sind die Momente des Begriffs, die ihn selbst constituiren. Indem nun Regeln aufgestellt werden wie die gewöhnliche: je mehr Inhalt ein Begriff hat, desto weniger Umfang hat er, und umgekehrt, wird dabei der Fehler einer figura dictionis

oder der conclusio a dicto simpliciter ad dictum secundum quid begangen, denn das Subject dieses Satzes ist doppelsinnig. Dieß zieht nun nach sich, daß auch die Bedeutung von Inhalt schwankend wird, indem entweder die Species eines formalen Inbegriffs oder die Momente (Merkmale) eines Begriffs darunter verstanden werden können. Sind es die Merkmale, so sind das die (unter dem Moment der Allgemeinheit oder dem genus) subsumirten (nach Lotze p. 80 subordinirten) Substrate, mithin etwas ganz anderes als die Arten des Inbegriffs. Schon Aristoteles scheint bald die διαφοραὶ von den εἴδη zu unterscheiden, bald nicht. Art, εἶδος, ist aber der höhere (concretere) oder der eigentliche Begriff selbst, der bestimmte ὅρος, wie er durch die Definition (ὁρισμός) ausgesprochen wird. Setze ich nun die εἴδη, so theilen und bestimmen diese das, worin sie inbegriffen werden, den Umfang, als ihre Materie (δύναμις); diese kann dann nur formaler Weise als Eins betrachtet werden. Setze ich diese Materie, so setze ich nur das Substrat, d. i. die negative Bedingung (δυνάμει ὄν) für die Existenz jener höheren εἴδη. Mit der Setzung des Substrats aber komme ich zugleich auf einen anderen Inhalt, nämlich auf die Momente dieser Materie. Setze ich also den abstracten Umfangsbegriff oder Inbegriff, so verhält sich dieser mit den Species allerdings dialectisch, aber nicht, wenn er als Begriff (niedere, abstractere Gattung) für sich mit seinen Momenten gesetzt wird; denn als genus (Allgemeines) ist das Substrat nur die negative Bedingung, die materia proxima oder genus proximum (οὐσία δευτέρα, τὸ καθόλου) vom concreteren εἶδος, das εἶδος ist das positiv determinirende, und eben dieses ist ein einiger Begriff, welcher sich aber entweder in vollendet realisirter Gestalt (omnimode determinatum) oder als quantitativ noch nicht vollendetes Werden denken läßt, was die contrarie opposita giebt, die dann wiederum „Arten" genannt werden, sobald der Begriff zum Inbegriff gemacht wird. Diese abstrahirten Inbegriffe oder Umfangsbegriffe (in der Sprache die Appellativa und Collectiva) erscheinen als Mittel zwischen den Substraten und εἴδη, aber nur als formale, subjective zwischen (μεταξύ) den höheren und

niederen Begriffen. Das Niedere kann nur vermittelst eines subjectiven, in einem denkenden Wesen vorhandenen Begriffs in ein Höheres übergehen, nicht sponte oder petentiâ sua. Indem nun das denkende Subject reflectirt, einerseits auf das Niedere (Substrat) und zugleich anderseits auf das Höhere, εἶδος, potenzirt es, aus sich schöpfend, jenes zu diesem, und sein abstracter Begriff ist ihm die Regel, das Gesetz oder Schema des Ueberganges, auf beide zugleich bezüglich, eine Anschauung der Bewegung oder Vermittelung selbst, die wie das von Kant sogenannte Schema der Einbildungskraft skizzenhaft zwischen Bestimmtheit und Unbestimmtheit schwankt; man könnte sie eine σκία τῶν μελλόντων im Gegensatze zu der αὐτη εἰκὼν τῶν πραγμάτων nennen. Das Speciellere hat die Psychologie zu erörtern. Vergl. Drobisch Psychol. S. 56. fgg.

B. Lehre vom Urtheilen.

a) Nach dem, was über die Natur des Begriffs gesagt worden, können wir uns in der Lehre vom Urtheil kürzer fassen, als es dieser essentiellste Act der Logik sonst erlauben würde; denn das Urtheil ist die Entwickelung des Begriffinhaltes für das Bewußtsein, so wie die Begrifflehre die Entwickelung des allgemeinen Begriffs oder des sich selbst denkenden Denkens ist. Anlangend die Natur des Urtheilens überhaupt, unterscheidet die formale Logik im Allgemeinen synthetische und analytische Urtheile, doch ist leicht zu sehen, daß die eigentliche diäretische Function des Urtheilens selbst zwischen beiden liegt; wie zwischen Ich=Subject und Ich=Object (A = A) das Denken selbst. Wenn nämlich das synthetische Urtheilen gegebene oder schon bestimmte Elemente des Begriffs zur Einheit zusammennimmt, und somit dem Schluß entspricht oder ein unmittelbarer (Verstandes=) Schluß ist, die Analysis aber, wenigstens in der gewöhnlich angenommenen Weise dergleichen Bestandtheile auseinander legt, so wird unter diesen Voraussetzungen beiden Functionen eine dritte vorangehen und zum Grunde gelegt werden müssen, welche die Erzeugung dieser Bestandtheile selbst enthält;

insgemein aber wird der Analysis die Synthesis und dieser wieder jene vorangeschickt und so ein oscillatorischer regressus in infinitum angebahnt, wogegen man mit Hegel annehmen muß, daß die eigentliche Function des Urtheilens selbst eine synthetisch-analytische, die Copula beides, sowohl Beziehung als Unterscheidung des Subjects und Prädicats, mithin ein das Bewußtsein bereichernder, durch Verdeutlichung des Inhalts selbst Gedankeninhalt erzeugender Act ist; wir haben diese Function mit einem platonischen Ausdruck Diäresis genannt, und darunter nicht bloß (mit Aristoteles) Eintheilung und anderseits nicht bloß Krisis, im Sinne einer Beurtheilung des schon dirimirten Inhalts, sondern die genetische Diremtion selbst zu verstehen. Forschen wir weiter nach dem Ursprunge und Wesen derselben, so zeigt sich auch hier die ursprüngliche Natur des Ich-Ich, die ein Objectiviren des im (realen) Ich unentwickelt liegenden Inhalts mittelst des Ichgedankens ist, in welchem sich dieser Inhalt wie in einem Spiegel zeigen soll; nur daß jenes Ich in der Logik nicht zu einem Princip verselbständigt werden darf, sondern selbst stets nur Moment des ganzen Ichbegriffes ist. Gleichwie es nun Zweck des Denkens selbst ist, zum Ich zu werden, d. i. sich als Subject-Object selbst zu erfassen, so ist es auch Zweck jedwedes besondern Urtheils das besondere Subject eines logischen Satzes in seinem Prädicate zu objectiviren, dergestalt, daß der im Subjectbegriff gebundene Inhalt im Prädicate sich vollständig darstelle, und beide sich nach Umfang und Inhalt völlig decken. Dieß wird das Ziel des Urtheilsprocesses sein, während der Anfang die unmittelbare Identität des logischen Subjects selbst ist, die durch das sogenannte identische Urtheil ausgesprochen wird, gleichwie das Denken zu sich selbst sagt: ich bin ich, und darin sein während des ganzen Processes unverlierbares Einheitsbewußtsein hat; was Kant durch die Formel ausdrückte, daß das „ich denke" alle unsere Gedankenoperationen begleiten müsse, eine Begleitung freilich, die richtiger als Immanenz, aber als concrete, hätte bezeichnet werden sollen. Zwischen diesem Grund- und jenem Zielpuncte liegt aber der Vermittelungsproceß, und so erhalten wir 1) das

Grundurtheil der Identität, 2) die vermittelnden Urtheile, die unter dem Namen a. des kategorischen, b. hypothetischen und c. disjunctiven bekannt sind, und 3) das zur vollständigen Richtigkeit oder Bestimmtheit gebrachte Urtheil, das definite oder die Definition. Daß wir der letzteren diese Stelle anweisen und sie nicht erst nach der Syllogistik setzen, kann nach den neuern gründlichen Untersuchungen, die über die Natur der Definition in Bezug auf Aristoteles angestellt worden sind, kaum auffallen, und erhält seine Motivirung schon dadurch, daß im logischen Denken überhaupt, wie gesagt, Begriff, Urtheil und Schluß nicht eines nach dem andern eintreten, sondern in mehr oder weniger entwickelter Gestalt, als Functionen aber immer zugleich vorhanden sind. Eben so entspricht diese Anordnung der Urtheilsformen denen des Begriffs durchgängig; nur daß hier in Bewegung dargestellt ist, was dort in der Ruhe des Daseins. Daß übrigens hier auf positiv dialectische Weise und nicht wie bei Hegel vermöge der negativen Urtheile zu höheren affirmativen vorgeschritten wird, bedarf kaum der Erinnerung.

b) Den besondern Urtheilsformen des Inhalts liegt 1) als allgemeines Urtheil des Umfangs zum Grunde das identische: Ich bin Ich, Mensch ist Mensch u. s. w., dessen negative Form das sogenannte infinite Urtheil ist, wodurch es sich als das in Bezug auf Inhalt noch völlig leere und mangelhafte zu erkennen giebt, ein Mangel, der erst in dem definiten Urtheil (der Definition) völlig gehoben wird. Das identische Urtheil sowohl als das negativ-identische oder infinite (dem man kaum eine bestimmte Stelle anzuweisen gewußt hat) sind wegen ihres Mangels an Inhalt wenig beachtet sondern meist als nichts sagend bei Seite geschoben worden, und doch beruht auf dem Festhalten dieses Moments der Identität die Einheit des Bewußtseins überhaupt und der besondern ὅροι durchweg, so daß die Metabasis εἰς ἄλλο γένος dadurch ausgeschlossen, der sophistische Widerspruch im Urtheilen fern gehalten wird. Auch erhält sich dieses Moment der Identität durchweg im richtigen Urtheilen und macht zuletzt das Wesen der Definition verständlich, wo wir darauf zurückkommen werden. Das infinite Urtheil:

Ich (dieser) bin nicht Nicht-dieser, oder im Besonderen: der Löwe ist nicht Nicht-Löwe, wofür dann beliebig irgend ein Anderes, Tisch, Becher, u. s. w. in infinitum eingeschoben werden kann, ist eigentlich nur das reine oder einseitig negative Urtheil selbst, und verhält sich zum Identitätsurtheil wie das principium contradictionis zu dem pr. identitatis.

Die Vermittelungsurtheile sind eigentlich in derselben Weise immer zusammen vorhanden, wie Coordination, Subsumtion und Contrarietät, können aber allerdings, wie es bei diesen der Fall war, im psychologischen Bildungsgange einseitig und successiv sich geltend machen, wodurch jedoch unvermeidlich das Urtheilen selbst mangelhaft wird. a. Die kategorische Urtheilsform entspricht der Coordination und zugleich der ontologischen Kategorie der Substantialität und Dingheit, mithin im Allgemeinen der Bestimmtheit des unmittelbaren Daseins, sagt aber deshalb nicht erkenntnißtheoretisch irgend etwas über das wirkliche Dasein eines Dinges aus. Insgemein wird es als die Grundform aller andern Urtheile betrachtet und diese werden auf jene zurückgeführt, wogegen sich indeß schon u. a. Krug erklärte; und in der That ist es keineswegs weder die entwickeltste noch die wesentlichste Form des urtheilenden Denkens, und jenes Zurückführen ist dem Zurückführen aller Bestimmungen auf die Substanz und dem Herleiten aus derselben gleich zu würdigen. Das Kategorische ist hier vielmehr nur eine Function gleich der Coordination, die mit den andern zugleich gesetzt ist und auf diese hinweißt, ohne daß sie selbst das Princip derselben wäre. Schon die wichtige Regel, daß affirmativ kategorische Urtheile nicht einfach reciprocabel sind, zeigt, daß Subject und Prädicat sich noch nicht decken, der Entwickelungsproceß also noch nicht vollendet ist. Die folgenden Urtheilsformen b. die hypothetische, welche der Subordination und ontologischen Causalität entspricht, und c. die dialectisch-disjunctive, welche die Contrarietät und Wechselwirkung ins Urtheilen einführt, sind als der Weg oder die Methode zu betrachten, welche das Denken nimmt, um zur concreten Inhaltlichkeit zu gelangen. Wir bemerken in Bezug auf das hypothetische Urtheil, daß zwischen

den Gliedern desselben das Verhältniß von (besondern) Ursachen und der Substanz als der negativen Bedingung obwaltet, also daß diese nicht für den positiven Grund gelten kann, aus welchem jene hervorgehen. Auch dieses Urtheil ist noch nicht reciprocabel; wenn es regnet, so wird der Boden naß, ist allerdings nothwendige Consequenz, aber nicht immer, wenn der Boden naß wird, regnet es; es kann auch thauen u. s. f. Der Effect also kann mehrere Ursachen haben, oder wie man sich ausdrückt: verschiedene Gründe, und keiner für sich allein ist der zureichende; daher das von Hegel gerügte erfolglose Disputiren mit Gründen und Gegengründen, was sich aber nicht durch eine reciprocirende Dialectik niederschlagen läßt, so wenig als die Wirkung sich dadurch erklären läßt, daß man sagt, die Ursach sei nur Ursach so fern sie wirkt.

Die dialectische Reciprocität, welche das Nächste ist, was angestrebt wird, findet nur dann statt, wenn nicht eine oder die andere mögliche Bestimmtheit der Substanz, die hier der allgemeine formale Gattungsbegriff ist, sondern alle mögliche gesetzt werden, und dieß geschieht in der Disjunction der Glieder, denn in irgend einer specifischen Gestalt muß (wie bei der Contrarietät sich zeigte) das Allgemeine gesetzt werden. Hier wird nun durch das Entweder-Oder zugleich die Nothwendigkeit der Beziehung von Allgemeinheit und Besonderheit, d. i. die Immanenz oder Identität gesetzt, die im kategorischen Urtheil liegt, und zugleich auch die Dependenz, die das hypothetische ausspricht; das disjunctive Urtheil ist also auch eine Synthese der beiden vorigen; aber nur eine unvollkommene oder Wechselsynthese, denn die (vollständig aufgezählten) Glieder der Disjunction schließen einander aus, und bei dieser Negativität bleibt die Entwickelung stehen; ein und derselbe Begriff geht noch nicht die Geschichte seines Werdens, d. i. die disjunctiven Momente vollständig durch, erscheint mithin noch nicht als concreter Begriff, der den Kreis seiner möglichen Bestimmungen vollständig durchläuft um sich zu der bestimmtesten als der finalen zu erheben. Nach dem, was hierüber schon bei der Contrarietät bemerkt worden ist, dürfen wir das Weitere hier der

speciellen Logik überlassen, um 3) über den Zweck des ganzen Urtheilsprocesses, das finite Urtheil oder die Definition, das Nöthige hinzuzufügen.

c) Nachdem in der Begriffslehre der concrete Begriff zugleich als Zweckbegriff characterisirt worden ist, liegt es hier an der entsprechenden Stelle der Urtheilslehre sehr nah, mit Hegel das von ihm sogenannte „Urtheil des Begriffs" hierher zu ziehen. Ein dergleichen Urtheil aber (z. B. „das Pferd ist schön, diese Handlung ist recht"), welches in einer Beurtheilung eines empirischen Falles oder Gegenstandes mittels des Begriffs oder der Idee, mithin in einer Function nicht sowohl des Verstandes als der im engern Sinne sogenannten Urtheilskraft besteht, liegt hier noch gar nicht vor, sondern ist ein erkenntnißtheoretischer Act. Hier handelt es sich lediglich um die Vollendung der Form des Urtheilens selbst, die sich in der vollendeten Richtigkeit (nicht Wahrheit) des Urtheils zeigt; vollkommen richtig aber ist das Urtheil dann, wenn das Subject desselben und das Object (d. h. das Prädicat) sich decken, oder wenn im Prädicat ganz ausgesprochen wird, was im Subject enthalten ist, so daß diese beiden Glieder einfach reciprocabel geworden sind, was bei jeder richtigen Definition der Fall sein muß. In der Definition nämlich zeigen sich die Momente des Begriffs, die im Begriff und Wort noch in principieller adiakritischer Identität enthalten waren, nunmehr entwickelt, d. i. dem Denken als gedachte dargestellt, objectivirt; diese Seite der Objectivität des Gedankens zerfällt in das Moment der Allgemeinheit (genus) und das der Besonderheit (differentia specifica), während das Dritte, die Einzelheit oder richtiger: Identität im Subject des Definitionsurtheils aufbewahrt bleibt; so daß hiermit das ganze Urtheil nach seinen beiden Grundbeziehungen der analytisch-diäretischen und nach der synthetisch-copulativen, vollendet ist.

Aus diesem Gesichtspunkte angesehen, erklären sich auch die verschiedenen Arten oder Phasen der Definition, welche angeführt werden, obschon diese eigentlich wiederum mehr psychologischer Art sind, als rein logischer Natur. Es sind im Wesentlichen die drei Arten der sogenannten Nominal-, Real-

und der genetisch entwickelnden Definition. Die Nominal- oder Verbaldefinition bleibt nur bei einer Erklärung des Subjectwortes stehen, welche meist in einer Uebersetzung, Etymologie oder Synonymie desselben besteht, z. B. Philosophie ist Weisheitsliebe. Die Iliade ist ein griechisches Gedicht. Genau besehen giebt sie eigentlich nur das Genus an, worunter das Definitum steht, z. B. bei Mondfinsterniß Abwesenheit des Lichtes. Reflectirt man dann, wenn die Realdefinition vollzogen worden ist, darauf, was das Subjectwort, dessen Inhalt in der Definition vollständig wiedergegeben ist, noch für eine Bedeutung für sich hat, so bleibt ihm nichts als die eines Zeichens; wie denn allerdings vor der gegebenen Erklärung ein unbekannter Name für uns nur ein Etwas = x ist. Indessen deutet auch ein solches x oder Zeichen schon etwas, nämlich den Ort, d. i. den noch leeren Umfang an, welcher mit bestimmtem Inhalt ausgefüllt zu werden verlangt; es ist also der Repräsentant eines und zwar des rein formalen Momentes der Identität oder des Umfangs des Begriffs, und in so fern wird durch eine Worterklärung fürs erste die Grenze äußerlich gegen andere ähnliche, coordinirte Begriffe, d. h. es wird das Genus bezeichnet. Die Realdefinition setzt nun die differentia specifica oder die Besonderheit hinzu, das τί ἐστιν, wovon schon oben (A. c.) erinnert wurde, daß es eigentlich der Begriff selbst ist (z. B. Abwesenheit des Lichts am Vollmonde). Aristoteles aber vermißt an solchen Definitionen, die er alle unter den Worterklärungen begreift, daß sie noch nicht adäquat (ἰκαναί) seien, weil die Ursach, warum oder wodurch so etwas, z. B. eine Mondfinsterniß durch die Stellung der Erde, entstehe, nicht angegeben sei; er vermißt also das Moment der Vermittelung, wodurch das genus (Finsterniß) zugleich zu der Bedeutung des Zwecks kommt. So fern nun das den Begriff selbst constituirende Merkmal (διαφορὰ εἰδοποιός) hinzugefügt wird, wird die Realdefinition eine genetische und damit vollendete. Fließen nun gleich diese beiden Definitionen vielfach zusammen, so unterscheidet sich doch letztere von der Realdefinition merklich dadurch, daß sie auch das Entstehen oder

Werden, damit aber auch die quantitativen Merkmale implicite zugleich mit der vollendeten Bestimmtheit zur Anschauung bringt oder in den Inhalt aufnimmt, in gleicher Weise, wie dieß beim Zweckbegriff der Fall war.

C. Die Lehre von den Schlüssen.

a) Kant sagt (in der Abh. über die falsche Spitzfindigkeit der syllog. Figuren), ohne Urtheil könne man nicht zu klaren, und ohne Schluß nicht zu deutlichen Begriffen gelangen. Wenn nun ein deutlicher Begriff so viel heißen soll als ein nach Inhalt und Umfang vollkommen bestimmter, so wird dieß in der Definition erreicht; es fragt sich aber, ob die Definition selbst vollendet werden könne ohne den Schluß. Wie Aristoteles darüber gedacht, mag streitig sein, da er die Definition einmal als Resultat des Schlußprocesses setzt, aber anderwärts sie auch vorauszusetzen scheint. Ueberlassen wir diese Frage der historischen Kritik und erinnern uns, daß die Simultaneität aller Bewegungen des logischen Denkens auch den Begriff, das Urtheil und den Schluß selbst wieder zu einer sich dialectisch fordernden Einheit verschlingt, so wird der Fortschritt in der wissenschaftlichen Aufhellung und Präcision des Denkens (was psychologisch ist) von logischer Seite so zu fassen sein, daß auch jene drei logischen Functionen in, mit und durcheinander fortschreiten oder sich vermitteln zu dem Ziele, welches der Zweck der ganzen Logik ist; nicht aber so, als wenn je von einem gänzlichen Fehlen der einen Function, während die andern schon in Wirksamkeit waren, die Rede sein könnte. Auch die Schlußfunction zeigte sich unmittelbar schon im Begriff wie mittelbar im Urtheil, und hat jetzt ihrem Wesen nach für sich herauszutreten. Sehen wir zu, wie der Schluß in seinen bekannten Formen sich darbietet, so ist einleuchtend, daß die Function desselben zu der des Urtheilens (und mithin auch der Definition) sich im Allgemeinen wie Einigung zur Theilung, συναγωγή zur διαίρεσις verhält. Wenn Socrates sein hauptsächlichstes Bemühen auf die Feststellung der ὅροι (Begriffe, Gattungen)

gerichtet hatte, und die Definition (ὁρισμός) nicht die Auflösung sondern weitere Bewährung dieser Befestigung ist, so wird der Schluß, worin Aristoteles seine Meisterschaft bewährte, jene zu vollenden haben; wie denn auch bekannt ist, daß Aristoteles die individuellen πρῶται οὐσίαι erst recht befestigte. Obgleich in der Definition Subject und Prädicat sich gleich und reciprocabel geworden sind, so ist doch diese einfache Umkehrbarkeit selbst noch nicht die letzte und höchste Ausbildung des Begriffs; sie zeigt nur das dialectische Moment desselben, nicht aber die concrete Rangordnung der Momente; in der Definition repräsentiren die beiden Glieder nur eine Doppelseitigkeit, ein Subject-Object, welche durch die Copula zwar verbunden werden, aber ohne daß diese Copula, die Mitte, selbst zur vollständigen Vermittelung geworden wäre. Dieses ihr Recht verlangt sie jetzt, und verlangt es, indem sich im Schlusse der sogenannte terminus medius selbst als der vermittelnde Begriff zeigt. Dieser medius ist aber eben die Species und die Species der Begriff selbst, welcher sich somit in seiner Selbstthätigkeit zeigt, d. i. als die sich mit ihrem Inhalt (oder Extremen) zusammenschließende Identität. Solchergestalt wird der Begriff wieder mit dem Urtheil verbunden und in diesem Sinne ist der Schluß eine Synthesis des Begriffs und Urtheils, weil er sich als ein Begreifen und Insichzusammenziehen der Urtheile vermöge des Mittelsbegriffs zeigt. Dieser seiner Aufgabe und Natur gemäß wird der Schluß in seiner unmittelbaren und abstractesten Gestalt, da wo er sich gleichsam am meisten zeigt, auch nur auf diese Identification der Glieder gerichtet sein, d. i. als der sogenannte mathematische Gleichheitsschluß auftreten: Zwei, die einem Dritten gleichen, sind sich selbst gleich. Dieß ist die bleibende Grundformel desselben, die sich jedoch gefallen lassen muß, daß der bloße formale Umfang mit qualitativem Inhalt ausgefüllt werde.

Anderseits aber ist nach Feststellung dieses Wesentlichen des Schlusses auch nicht außer Augen zu lassen, daß die Syllogistik bei alledem nur eine Wechsel- oder schlechte Synthesis im weiteren Zusammenhange der Logik ist, und daß wir es hier

noch nicht mit der finalen Syntheſe zu thun haben, welche das Denken überhaupt mit dieſem ganzen Inhalt, wozu auch der Schluß gehört, zuſammenfaßt. Die Schlüſſe offenbaren daher zugleich auch eine entgegengeſetzte Tendenz, nämlich nach dem Allgemeinen, der Subſtanz hin, zurückzuſchreiten, was zum Vorſchein kommt, ſobald die Schlüſſe ſelbſt wieder durch Prosyllogismen begründet werden ſollen, d. i. einen abſoluten Grund in ſich ſelbſt ſuchen, den ſie nicht finden können. Indem nämlich der Schluß zur Begründung einer Definition dienen ſoll, greift er zurück in die nächſte (relativ-allgemeinere) Subſtanz, und öffnet dadurch den Begriff dem Eindringen einer negativen Macht, wodurch die hier in Rede ſtehenden Begriffe überhaupt als nur endliche und relative Selbſtzwecke manifeſtirt werden, wie ſich ſpäter deutlicher zeigen wird; die formale Logik aber, dieſe Mangelhaftigkeit des Schluſſes verkennend, hat ihm vielfach die Beweisführung abſoluter Selbſtändigkeit des Individuellen zugemuthet und darum die Syllogiſtik mit einer eben ſo weitſchweifigen als für dieſen Zweck uutzloſen Mühe bearbeitet.

b) Iſt im Vorſtehenden das Weſen und die Grenze des Schluſſes im Allgemeinen bezeichnet, ſo wird ſich auch darnach die Eintheilung oder Entwickelung der Syllogiſtik beſtimmen laſſen. Wenn nämlich 1) im Schluß der Identität oder im mathematiſchen Gleichheitsſchluß das Weſen deſſelben von allem beſonderen Inhalte entblößt und gleichſam nackt vor uns ſteht, damit aber in der That zur mathematiſchen Einheit zurückgekehrt iſt, ſo muß das eigenthümlich Logiſche, Qualitative, was, wie gezeigt, in der Subſumtion der Begriffe beſtand, nothwendig wieder mit jener dürren Formel vereinigt werden. Oder m. a. W. wenn durch jene Formel nur die Identität (Begrifflichkeit) erfaßt wird, ſo muß das Urtheil wieder mit derſelben verbunden werden. 2) Dieſe Vermittelung geſchieht zunächſt dadurch, daß das kategoriſche, hypothetiſche und disjunctive Urtheil in den Schluß aufgenommen, zu einem Beſtandtheil des Schluſſes gemacht werden. Aber obgleich herkömmlicher Weiſe darnach die Schlüſſe ſelbſt a. kategoriſche, b. hypothetiſche und c. disjunctive Schlüſſe genannt

werden, so darf dieß doch nicht täuschen und zu der Meinung verführen, als sei durch solche oder solche Obersätze die Function des Schließens, d. i. der Schluß selbst, ein anderer geworden; vielmehr ist er, wie man sich bei genauerer Prüfung überzeugen kann, ganz dasselbe Verfahren geblieben, er hat sich einer wesentlichen Veränderung seines Innern so zu sagen nur erst zugänglich gemacht. Diese nun tritt (3) erst dann in den Schluß als solchen wirklich ein, wenn die Syllogistik fortschreitet zu der sogenannten Figurenlehre, die freilich aus dem oben angegebenen Grunde am allermeisten mit negativen Bestimmungen überschüttet worden, und trotz des ungeheuren Fleißes, der auf sie verwendet worden ist, dennoch in einer Gestalt vor uns liegt, welche die positive Tendenz dieser Lehre kaum erkennen läßt, nämlich den Schluß selbst zum Schluß des Zweckes oder zum organischen zu erheben, und somit zur vollständigen Entwickelung der Definition zu bringen, wie diese die relative Entwickelung des Zweckbegriffs war. - Freilich kann es aus den gleichfalls schon angegebenen Gründen der Syllogistik nicht vollständig gelingen, die sich in sich zusammenschließenden endlichen Begriffe zu rein monadischen Entelechieen (Individuen) zu erheben — das ganze Schlußverfahren verläuft vielmehr in einer Epicycloide —; denn es giebt für die Logik überhaupt nur eine Monas, das ist der logische Geist an und für sich selbst sammt seinem Inhalt; aber dennoch würde diese Lehre von den Figuren und Moden schwerlich in solcher Weise bearbeitet worden sein, wenn man nicht in ihrem Mechanismus das Mittel für die positive Inventio entdeckt zu haben gemeint hätte.

c) Dennoch ist diese Lehre, bei der wir uns mit Uebergehung der Vermittelungsschlüsse, noch so viel nöthig, aufhalten müssen, keineswegs als unnütze sophistische Spitzfindigkeit bei Seite zu schieben, denn sie wehrt vielmehr ihrem eigentlichen Zwecke nach die alle ὅροι durcheinander werfende Sophistik ab. Auch Hegel hat ihre Wichtigkeit erkannt, aber nicht diesen ihren eigentlichen Zweck; umgekehrt setzt er den Endzweck des Syllogismus vielmehr in die Aufzeigung der Identität schlechthin,

während wir der Figurenlehre das Amt zuerkennen, jene abstracte Identität mit dem Inhalte so zu vermitteln, daß bei jener zugleich die Rangordnung des principiellen, vermittelnden und zwecklichen Momentes gewahrt, der Schluß also wieder jenem schlechthinnigen Kreislauf in sich, oder m. a. W. der gleichgültigen Vertauschbarkeit der termini mit dem medius entrissen werden soll. Hegel dagegen bringt den mathematischen Gleichheitsschluß an eine systematische Stelle, die ihm nicht die Stelle des unmittelbaren Anfangs, sondern vielmehr die des Resultates einräumt, während die Vermittelung den von ihm sogenannten Reflexionsschlüssen übertragen wird, d. i. den quantitativen Bestimmungen der Urtheile, je nachdem sie universelle oder particulare oder einzelne sind, was wir überhaupt schon aus dem Grunde nicht anerkennen können, weil darin eine Einmischung der Empirie liegt, und dieß überhaupt, so wie der „unmittelbare Schluß des Daseins", Formen sind, die erst in der Anwendung der Logik, d. i. in der Erkenntnißtheorie ihre Stelle finden.

Allerdings lautet der Zweck des Schließens, ganz allgemein und ohne nähere Bestimmung ausgesprochen, auf Identität, gleichwie das erste Fundamentalgesetz der Logik überhaupt das der Identität war, die sich dann im identischen Urtheil wieder zeigte, und endlich auch in diesem Identitätsschluß geltend macht, bei dem sich, um dieß gelegentlich zu bemerken, auch das eigentliche Dilemma, die Parallele des negativ identischen oder unendlichen Urtheils, hier als negativ-identischer Schluß seine Stelle vindicirt. — Der mathematische Gleichheitsschluß ist aber im logischen Denkproceß nichts anders als die Dialectik, welche dann zur Anwendung kommt, wenn man die Identität, d. i. die unauflösliche Gebundenheit gewisser Begriffe in einem dritten gemeinschaftlichen aufzeigen will und sie deshalb zu Momenten desselben herabsetzt. Diese Dialektik ist aber im logischen Denken stets mit der Reflexion begleitet, daß man den specifischen Unterschied derselben durch diese Operation keineswegs negiren, ihn nur in diesem Augenblicke nicht hervorheben und besprechen wolle, um ihm dann eben so sehr auch sein Recht

angedeihen zu lassen. Hierzu fortzugehen nöthigt aber die schlechte Identification oder Gleichung selbst, in welcher die Momente alsbald dem Denken in drei Einheiten zerfallen, da das Denken nur die formale Zusammenfassung derselben ist. Nur der Inhalt und die logische Qualität dieser Begriffe, welche die Momente (termini) des Schlusses ausmachen, kann sie objectiv binden, und die gesuchte Identität derselben setzen. Es muß also zur Vermittelung des Inhalts, d. h. zu den inhaltlichen Urtheilsformen zurückgegangen und diese müssen in den Schluß selbst aufgenommen werden; doch können weder diese noch die abstracte Identität selbst das Resultat des ganzen Schlußverfahrens sein. (cf. Trendelenburg Log. Unters. Bd. II. p. 260 – 269.)

Die Figurenlehre nimmt nun diesen Unterschied des Urtheilens wieder in jene Identität des Schlusses auf und bestimmt diesen durch jenen auf concrete Weise. Knüpfen wir vorerst noch einmal an den logischen Gleichheitsschluß an, um seinen specifischen Unterschied, den er als logischer gleich anfangs von dem bloß mathematischen voraus hat, zu erkennen, so zeigt sich, daß er zunächst aus der Definition hervorgeht und auf derselben beruht; denn allerdings ist mit der oben angegebenem „dürren Formel" der logische Gleichheitsschluß schon als solcher nicht mehr zufrieden. Er ist nämlich nur dann anwendbar, wenn die Sätze des Schlusses Definitionen enthalten, oder was dasselbe ist: „wenn der Obersatz das ausschließend eigenthümliche Merkmal oder das erschöpfende Gesetz des Mittelbegriffs ausspricht, und der Untersatz die unter dem Mittelbegriff enthaltene Art der Eigenschaft oder dem Gesetze unterwirft." (Trendelenburg p. 238.) Dann ist eigentlich keine Unterordnung mehr vorhanden, sondern der Kreislauf eingetreten; z. B. der Diamant ist reiner Kohlenstoff; der härteste Edelstein ist Diamant, der härteste Edelstein ist reiner Kohlenstoff; der reine Kohlenstoff ist Diamant; der Diamant ist der härteste Edelstein. Oder: das rechtwinklige Dreieck ist eine Figur von den bekannten pythagoreischen Eigenschaften (man erlaube der Kürze wegen diesen Ausdruck); das Dreieck im Halbkreis ist rechtwinklig; das Dreieck im Halbkreis

ist pythagoreisch; das pythagoreische Dreieck ist rechtwinklig; das rechtwinklige Dreieck ist das Dreieck des Halbkreises. Es ist gleichgültig, welches Glied hier zuerst genommen wird.

Dennoch ist mit solchen Schlüssen, wie man leicht sieht, noch nicht viel gethan, nämlich die Hauptsache noch nicht berührt, wenn diese darin besteht, daß der Medius zur wirklichen Vermittelung werde. Der Kohlenstoff ist nur vermöge oder mittels seiner Reinheit Diamant, und zugleich der härteste Edelstein, aber wie in diesen beiden Definitionen (wenn man sie so nennen will) Reinheit und Härte zusammenhängen, ist unklar; nur die erstere scheint eine adäquate Definition zu sein, die letztere nur ein unwesentliches Merkmal aufzugreifen, obschon dieser höchste Grad der Härte dem Diamant, so viel wir wissen, ausschließlich zukommt. In dieser Gestalt jedoch hat die Definition nur den Werth einer empirischen Beobachtung und von logischer Seite betrachtet könnte nur die Bestimmung, daß der Diamant ein Edelstein sei, ihr den Character einer vorläufigen Nominaldefinition einräumen. Eben so liegen in dem zweiten Beispiele die Bestimmungen „im Halbkreis" und „die pythagoreischen Eigenschaften" noch weit auseinander, und verlangen ihre Vermittelung durch einen Medius, der ein gemeinschaftlicher sein muß, oder vielleicht noch durch mehrere Schlüsse. Die Auffindung des Mittelbegriffs ist nach Aristoteles die Vollendung der Definition und uns die Aufgabe des Schlusses zugleich, und somit kommen wir auf die obige Bemerkung zurück, daß die logischen Functionen des Begreifens, Urtheilens und Schließens sich gleichzeitig und gegenseitig zur Vollendung dienen.

Die Durchmusterung des negativ-kritischen Regelwerkes der Figurenlehre — zu deren Organisirung es nöthig ist, daß als zweite Figur die des particularen, als dritte die des negativen Schlusses gestellt werde — bleibe der speciellen Logik überlassen, in deren Kabinet freilich die Krystallmodelle der Figuren und Modi herkömmlich in einer Weise aufgestellt werden, die wenig von dem positiven, heuristisch strebenden Lebensmomente des Denkens ahnen läßt, welches in jenen Formen die Fäden seines

Gewebes entwickelt und synthetisch-analytisch, analytisch-synthetisch seinen organischen Abschluß, d. i. genetisch-productive Freiheit zu gewinnen, oder wie Kant es ausdrückte: synthetische Urtheile a priori zu vollziehen, trachtet, nur daß ihm dieses nicht einseitig gelingt, sondern nur unter Voraussetzung der Analysis, denn das ganze logische Wesen muß zugleich und ungetheilt in sich thätig sein.

Von den drei Begriffen, in welchen der Schluß sich bewegt, umfaßt einer den andern, der weitere den engeren synthetisch quantitativ, und umgekehrt enthält der engere den weiteren analytisch qualitativ. Die erste Schlußfigur ist diejenige, welche den Medius an die seinem Inhalt gebührende Stelle setzt, die beiden andern Figuren verrücken diese Ordnung, das Denken macht aber bei diesem Proceß die Erfahrung, daß dieß nicht schlechthin sondern nur bedingungsweise geschehen darf; die Qualität und Quantität gerathen in Widerstreit, der Schluß ist schlechthin nothwendig und allgemein nur in der analytisch regressiven Ordnung der termini: Gold, Metall, Mineral, aber nicht umgekehrt in der synthetisch progressiven: Mineral, Metall, Gold. Analysis und Synthesis, d. i. Urtheil und Schluß, sind die bewegenden dialectischen Mächte dieses Processes. Das Denken kehrt, mit der Einsicht in das Verhältniß derselben bereichert, zum ersten Identitätsschluß zurück; die substantielle Identität der drei Begriffe ist anerkannt, aber auch zugleich ihre Rangordnung ist bewährt, die jene Identität zur organisch concreten Einheit macht. Das Resultat also ist, daß die Identität des mathematischen Gleichheitsschlusses als die allgemeine Grundlage des Schließens zwar unaufgehoben sich behauptet, jedoch eben so sehr mit einem stufenweis sich ein- und ausschließenden Inhalt erfüllt werden muß — somit der Erweis des innern Verhältnisses der Momente der concreten Identität des Begriffs.

3.

Das sich selbst denkende Denken.

a) Die Logik schließt herkömmlich mit der Lehre von den Methoden und systematischen Formen, wobei auch den Beweisen ihre Stelle gegeben wird. Wir können die letzteren der ganzen Anlage des Systems zu Folge nicht hier, sondern erst in der Erkenntnißtheorie einordnen, so fern unter Beweis ein vom Syllogismus verschiedenes auf die objective Gewißheit ausgehendes Verfahren verstanden wird. Je nachdem die Lehre von der logischen Natur des denkenden Geistes entweder rein von der Erkenntnißtheorie ausgeschieden, oder mit derselben vermischt, oder endlich Denken und Sein identificirt wird, müssen sich consequenter Weise ganz verschiedene Eintheilungen und Grenzbestimmungen dieser Wissenschaft ergeben. So geht Hegel von der Syllogistik unmittelbar zum „Object" über, oder ist vielmehr mit dem Sich-auf-sich-Beziehen (Fürsichsein) des sich abschließenden Begriffs unmittelbar im objectiven Sein; und dennoch bedeuten, genau erwogen, die daselbst wiederkehrenden Kategorieen „Mechanismus, Chemismus und Teleologie", so fern sie im Elemente des logischen Denkens schweben und von den gleichnamigen Kategorieen der Naturphilosophie verschieden sind, auch nichts anderes als Momente, Seiten oder Stadien des seinem Abschluß zueilenden Denkens; logisch betrachtet sind nämlich die zwei zuerst genannten objectiven Verhältnisse nichts anders als die der Classification und begründenden Theorie. (Logik. Bd. III. p. 211.) Wir, uns rein auf die subjective Natur des Denkens beschränkend, können hier nicht sogleich zur objectiven Erkenntniß überspringen, sondern die Logik selbst zieht ihren Inhalt zunächst zur denkenden Monas zusammen und das Resultat ist vielmehr ein subjectiver Idealismus: das sich selbst denkende und bestimmende Denken, *νοήσις τῆς νοήσεως*, oder das Ich, aber ohne Rücksicht und Reflexion auf das Sein, in Bezug auf welches es sich noch adiakritisch verhält.

Sehen wir, vom systematischen Bewußtsein geleitet, das an, was unmittelbar zu thun vorliegt, so ist es die Vollziehung der Synthesis des Princips und der sub A, B und C durchgegangenen Vermittelung zur concreten Einheit. Das Schlußverfahren kann weder durch Prosyllogismen ein absolutes Princip, noch durch Episyllogismen absolute Individuen als Resultat gewinnen, denn es verkehrt überhaupt nur im endlichen Inhalte, der sich für sich nicht begründen kann; ebendarum weißt es über sich und seinen Inhalt hinaus an das Princip, d. i. das Denken selbst, welches, als sich selbst denkend bestimmendes zugleich Resultat, wahres einiges Individuum und somit Selbstzweck ist. Das Denken als principielles Moment gefaßt, ist der all-einige Umfang; das in sich geordnete (subordinirte) System der Gattungsbegriffe ist das andere Extrem, aber zwischen beiden liegt die vermittelnde oder besondernde Thätigkeit (das Denken als Determiniren), so daß die fixirten Begriffe dem Vermittelungsmomente des Daseins, das Besondern dem des Werdens, und die Reflexion zwischen Setzen und Aufheben, dem Momente des Wechsels entsprechen, mit welchem sich das Denken als Princip wieder zusammennimmt zum Wesen, und dieses ist und heißt hier in der logischen Sphäre das Ich. Als sich in jedem Augenblicke selbst determinirende Totalität ist das denkende Ich nicht als leerer Grund seiner Gedanken zu setzen, denn damit wäre bloß ein Moment dieser untheilbaren Einheit abgetheilt und ausgesondert, was zwar Gedankenobject und somit selbst Moment des untheilbaren Ich, aber nicht dieses selbst und ganz ist; eben so wenig darf es als nur formale Summe, Gefäß oder tabula rasa seines Gedankeninhalts erscheinen, was eben dieselbe abstract theilende Auffassung des Ich wäre; sondern das sich selbst denkende Denken muß am Bewußtsein seiner eignen Natur festhalten, daß es nämlich nur als Begriff ist was es ist, monadisch einheitliches Ich. Der Zweck und das Resultat der reinen Logik ist also ein reiner Monismus des Denkens, wie schon unmittelbar die Reflexion lehrt, daß meine Gedanken nur meine Gedanken, d. i. Bestimmungen sind, in denen Ich sich selbst bestimmt,

aufheblich und setzbar ohne Widerstand, denn das Denken allein ist ihre Substanz, sie für sich sind reine Accidenzen. Aber diese Macht des Denkens über seine Gedanken ist nicht allein hinreichend, um daraus seine identisch-monadische Wirklichkeit abzuleiten, sondern die Form der organisch sich subsumirenden besondern Begriffe unter einander selbst, diese Einheitlichkeit des Inhalts muß zu jener Einheit des Umfangs hinzukommen, wenn das Ich nicht bloß als abstractes, sondern auch erfülltes Einheit bleiben soll; jene Abstractheit ist selbst nur eine Formbestimmtheit, die des unmittelbaren (unvermittelten) Daseins und somit dem Proceß des Inhalts angehörig und nur das erste allgemeine Moment dieses Processes; das reflectirende Denken bewegt sich zwischen dieser und andern Bestimmungen; die synthetische Einheit des existentiellen Denkens und dieser Gedankenbewegung muß das Dritte sein.

Systematik und Methodik fallen hier in so fern zusammen, als die verschiedenen Methoden die Verschiedenheiten der Systeme ausmachen; oder m. a. W. sieht man auf das, was die Systemgestaltung bedingt, deren Vermittelung und zugleich Unterschied ausmacht, so ist es die Methode. Die Systeme werden verschiedene Systeme durch die Methode, und die verschiedenen Methoden bringen verschiedene Systeme hervor. Auch hier sind diese Momente nicht zu trennen. Dazu gehört das Princip; dieses ist aber nur in so fern verschieden, als es entweder in seiner begrifflichen Totalität, d. i. speculativ, aufgefaßt und in Wirksamkeit gesetzt wird; oder nur seiten eines Momentes, partiell, sei es als coordinirende, oder subordinirende, oder disjunctiv dialectische Function. Nur unter Voraussetzung und stetiger Mitwirkung jener speculativen Totalität werden diese besondern Functionen auf normale Weise ihr Geschäft vollziehen, für sich isolirt abnorm werden und mangelhafte Methoden und Systeme geben. Wir haben also die daraus hervorgehenden besondern Methoden eigentlich und in Wahrheit nur als Functionen der einen ganzen Methode aufzufassen, gleichwie oben das Coordiniren, Subordiniren und Disjungiren nur in ihrem mit und durcheinander Wirken richtig zu begreifen

waren. Dieß verlangt die wahre Darstellung; ihr kann eine kritische Betrachtung dessen beigefügt werden, was entsteht, wenn diese Functionen isolirt in Thätigkeit gesetzt werden.

b) Dem coordinirenden Momente des Denkens entspricht dasjenige Verfahren, welches die Classification oder das System in eigentlich engerer Bedeutung hervorbringt, d. i. ein stehendes Gebäude (Lehrgebäude) in architectonisch-mechanischer Weise, ohne Regung und Bewegung in sich; die Begriffe stehen oder liegen da wie Quadern übereinander und thürmen sich von der breiten Basis pyramidalisch zur Spitze auf. So mangelhaft dieses architectonische System in dieser Gestalt ist, so ist doch anderseits ein unaufhebliches Moment der Wahrheit in ihm anzuerkennen. Dieß besteht in der durchgängigen Unterordnung der Inhaltsbegriffe untereinander, dem Nicht-übergehen der Gattungen ineinander, d. i. in der relativen Selbständigkeit der ὅροι. Ohne alle solche Ruhe und fixe Bestimmtheit der Begriffe würden dieselben im stetigen Flusse sein, wie bei Heraklit, und dieser Fluß alle Bestimmbarkeit aufheben, während anderseits freilich die eleatische Ruhe derselben eben so wenig genügt; sie enthält nur das Moment des Daseins, während die Heraklitische ῥοὴ nur das des Werdens repräsentirt. Weiter zeigt sich, daß die fixe Gestalt dieser Begriffe nur das Resultat eines Gewordenseins (des Flusses) sein kann, diesen mithin voraussetzt, wie dieser jene nothwendig zum Zweck haben muß, wenn es nicht ein völlig zweckloses Werden, nicht ein Wind sein soll, von dem man nicht weiß, von wannen er kommt und wohin er fährt. Diese Ebbe und Fluth, Systole und Diastole (der Wechsel) muß also das Ganze, aber nur ein schlechtes Ganzes der Vermittelung sein, denn es ist die Rede hier nur vom Inhalte des Denkens, dem endlichen, dem seiner Natur nach Objectiven, was auch dem Denken nur Object ist, und somit von endlichen Zwecken.

Diese Systematik trägt also ein Moment der ganzen Wahrheit in sich. Aber sie wird abnorm und geht aus einem abnormen Princip hervor, wenn sie sich absolut für sich constituirt. Streng genommen gehört die Auseinandersetzung dieses Vorganges

der Erkenntnißtheorie, und so fern er abnorm ist, der empirischen Psychologie und Geschichte der Philosophie an. Es mag jedoch im Vorbeigehen hier daran erinnert werden, daß diese classificirende Logik nur abstrahirend, d. i. einseitig negativ verfährt, und dieses Abstrahiren Analysiren nennt, so daß Analysis und eben so die ihr entgegengesetzte Synthesis einen dieser Logik angemessenen mechanischen Character annehmen, den sie in der speculativen Denkweise nicht haben. Jenes Abstrahiren läßt bekanntlich, wie man sagt, nur ein caput mortuum, leere Begriffshülsen, aber keine Begriffe zurück. Der Begriff, den sie den höchsten nennt, die Spitze der Pyramide oder nach einer andern Anschauung der alles in sich fassende Umkreis ist nur das durch Negiren und Abstrahiren ausgeleerte Etwas, Sein u. dergl. Nun bestehen zwar in der That solche Wesenheiten und die ihnen entsprechenden Begriffe haben daran ihre Wahrheit; aber der Fehler liegt darin, daß diese Substrate zugleich als erzeugende Gründe des concreteren Inhalts betrachtet werden; überdieß auch darin, daß diese abstrahirende Analysis bis zum Auseinanderreißen und Verselbständigen der Momente des abstractesten Begriffs fortgeht und somit auf sogenannte einfache Qualitäten, als auf Elementarbestandtheile kommt. Dieses Abstracteste tritt an die Stelle des logischen Geistes, der sich in diesem Spiegel als tabula rasa oder leeres Gefäß erblickt. Der logische Geist aber täuscht sich damit, denn er hat nicht sich, sondern nur ein Moment seiner, das leere Grundmoment vor sich, in welches er hineinschaut, vergessend, daß er, der Schauende und das Schauen selbst mit zu dem gehört, was er schauen würde, wenn er sich ganz erblickte. Dieses Grundmoment, so zu sagen, ein Drittheil seiner selbst, ist in der That nichts anderes als die allgemeine Substanz in ihm, aber es ist nicht sein Selbst, sondern das Selbst ist er ganz; nimmt er jenes für seinen Kern, für das Wesen und die Wurzel in seinem Wesen, kurz versucht er es irgendwie zu verselbständigen, so erfaßt er sich als Materie und kann nichts weiter aus sich machen als ein Ding. Das ist der Abfall des denkenden Geistes von sich selbst als Begriffsmonas. Aber in dieser Position

steht jenes classificirende Denken, es nennt Ich nur jenes Moment, und der Inhalt schwebt ihm vor wie Objecte. So wenig die Materie productiver Grund der höheren Gattungen, so wenig kann dieses Ichmoment Producent seiner Begriffe sein, und so wenig dieser Boden im Ich Producent seines Inhalts ist, kann umgekehrt die Materie mater omnium rerum sein. Weil nun aber doch in Wahrheit das Ich (nämlich das ganze) seinen Inhalt immer producirt, so werden beide Begriffe durch eine seltsame Escamotage gegeneinander ausgewechselt, und die Substanz gelangt auf diese Weise zu der bekannten Zauberkraft κατὰ δύναμιν alles in sich zu tragen, was sie doch κατ' ἐνέργειαν nicht ist. Hiergegen empört sich freilich die nüchterne Logik, so fern sie Methode der Metaphysik ist, und mit Recht. Aber was bringt sie heraus? Auf die Productivität des Denkens verzichtet sie fürs Erste; sie bekennt bescheiden, den Inhalt der Erfahrung zu verdanken. Warum? Weil die materia prima nichts producirt und der denkende Geist = diesem Substrat ist. Damit ist sowohl die Einheit des Princips als auch die des Systems negirt; denn jede besondere höhere Gattung verlangt auch einen besondern Grund, womit die Einheit des Geistes in eine Vielheit von Vermögen, Kräften und Gründen zersplittert wird; und eben so die Einheit des Systems, weil jedwedes Glied desselben ein anderes Princip hat. Das System kann auf keine Weise analytisch-genetisch von einem Princip ausgehen, sondern es muß an eben so viel Principien anknüpfen als Gegenstände und Verbindungen gegeben sind. Diese Verbindungen selbst aber sind keine substantiell einheitlichen, sie sind, gleich dem allgemeinen Umfang auch nur besondere Inbegriffe, Summen oder Aggregate; die anfänglich der Substanz noch übrig gelassene Attractionskraft muß ihr bei mehr Consequenz auch noch abgesprochen, sie muß zum κενὸν entwirklicht werden, und eben so anderseits das Reale auf einfache Bestandtheile, kurz auf Atome, reducirt werden, und wenn diese anfangs noch mit dem außer ihnen gesetzten Raume als das unendlich Kleine, d. i. quantitativ gefaßt werden, so muß zuletzt auch diese Inconsequenz noch schwinden und mit dem objectiven

Raume (der ja nicht ohne extensiv stetige Substanz gesetzt werden kann) auch die Quantitativität des Realen negirt werden, so daß für das Seiende nur die einfache Qualitätsverschiedenheit übrig bleibt. Kurz, dieser Weg führt bei regelrechter Consequenz zuletzt nothwendig zum Atomismus in irgend einer mehr oder weniger ausgebildeten Gestalt, widerlegt sich aber dadurch selbst, daß auch das subjective allumfassende Denken oder Anschauen sich in ein entsprechendes Einfaches evacuiren, und somit das Wissen von einer objectiven Mannichfaltigkeit zuletzt völlig verschwinden muß. Bliebe die Logik mit Bewußtsein bei sich selbst, so würde sie bei dem Begriff eines absoluten Idealismus enden, und diesen als den höchsten Begriff setzen, aber indem sie sich trotz ihres Subjectivismus dennoch wieder mit Metaphysik verwechselt, erreicht sie als höchsten objectiven Begriff nur das leere Sein, und ebendarum ist diesem System nicht das der Sache nach Höchste das Höchste, sondern das Niedrigste ist ihr das Oberste, und das Höchste das Unterste. Indessen ist, wie gesagt, ein Moment der Wahrheit in dieser Systematik anzuerkennen: die Bestimmtheit, wodurch die ὅροι sich stufenweis von einander abheben, und jene Verselbständigung der Begriffe beruht, so weit sie wahr ist, auf dem Umstande, daß die niederen setzbar sind ohne die höheren, weil eben die höheren nicht aus jenen deducirbar sind. Fassen wir diesen Ertrag von seiner negativen (über die Herkunft der höheren Begriffe nichts aussagenden) Seite auf, so ergiebt sich der allgemeine logische Canon: Das Niedere kann sein ohne das Höhere. Dieser Canon steht der gewöhnlichen Ansicht, nach welcher das Niedere als das Zufällige (contingens) und Bedingte, das Höhere und Höchste als das Nothwendige und Bedingende gefaßt wird, gerade entgegen, und vor der Hand müssen wir ihn so stehen lassen. Er ist das nunmehr völlig entwickelte erste formale Grundprincip der Logik, das principium identitatis, welches besagt, daß jede Gattung oder jeder Begriff, auch der niedrigste, sich selbst gleich, ohne Widerspruch, und ein per se existens, sich auf sich Beziehendes, sei; vermittelt ist es durch die Coordination, das identische Urtheil und den mathematischen

Gleichheitsschluß, denn die schlechthinnige Identität schließt aus (coordinirt), indem sie sich in sich einschließt.

Anderseits aber besteht der Vermiß des Classificationssystems in der gänzlichen Bewegungslosigkeit dieses Baues und dem Mangel eines durchgehenden inneren substantiellen Bandes, also gerade darin, was als Moment der Wahrheit an ihr gerühmt wurde, nämlich daß keine Abfolge des Höheren aus dem Niederen vorhanden ist. Doch wohl zu merken! anerkannt wurde dieser Umstand nur von der einen Seite, daß das Niedere das Höhere nicht voraussetze; vermißt wird dagegen zunächst dieß, daß das Höhere das Niedere voraussetzt und in sich enthält. Fügen wir nun zu jenem ersten Canon sogleich noch diesen zweiten: das Höhere kann nicht sein ohne das Niedere, so ist ein Band der Begriffe unter einander geknüpft, welches dem ersten Canon nicht widerspricht, und wenigstens eine einseitige Verbindung herstellt, wenn auch nicht eine reciproke; aber eine solche soll auch gar nicht stattfinden, sie würde der durchgehenden Regel der nicht schlechthinnigen Reciprocabilität widersprechen, worin die Sophistik ihr Wesen treibt. Dieser zweite Canon ist demnach ein Theil, und zwar der negative, desjenigen Grundsatzes, der gewöhnlich ohne weitere Bestimmung als das allgemeine principium rationis sufficientis an die Spitze der Logik sowohl als der Metaphysik gestellt wird. — Was also zunächst neben und mit der Classification zugleich auftritt, ist die Begründung, d. h. die nothwendige durch Analysis des Inhalts der höheren Begriffe sich ergebende Voraussetzung der niederen, die in den höheren enthalten sind. Dieß ist das Geschäft und Wesen der begründenden oder sogenannten erklärenden Theorie. (Lotze Log. p. 224 fgg.) Sie steht zwischen jener Anschauungsweise und einer dritten zusammenfassenden, speculativ teleologischen mitten inne, will aber von dem Zwecke, der sie leitet, noch nichts wissen, sich von ihm noch nicht bestimmen lassen, sondern ihn vielmehr selbst erst bestimmen. Dennoch wird sie, bewußt oder nicht, immer von ihm geleitet, nur daß er ihr als allgemeiner, nicht als bestimmter nächster Zweck vorschwebt,

welche nächste Bestimmtheit sie ihm selbst erst geben will. So macht der Geometer seine Postulate und zieht seine Hülfslinien nur um ein Problem zu lösen, das ihm vorschwebt; aber welches diese Hülfsmittel sein werden, ergiebt sich erst aus einem heuristischen Versuchen, was oft eine lange Reihe vergeblicher Mittel durchprobirt, ehe es zu dem rechten und nothwendigen gelangt. Diese Mittel (denn das sind sie in der That) verwandeln sich aber dem Theoretiker in Hypothesen, Untersetzungen, Gründe; er läßt den Endzweck aus den Augen und sucht die Nothwendigkeit der hervorgehenden Folge in dem Grunde des Substrats, dieser wird ihm zur causa efficiens, die er allein nach Beseitigung der causa finalis anerkennt. Es findet hier das Verhältniß statt, daß noch nicht gewußt wird, wie beschaffen der Zweck sein werde, und doch ein Zweck im Allgemeinen vorausgesetzt ist. Zu diesem Wie trägt der Grund als gegebene oder vorausgesetzte Bedingung das Seinige bei, die Folge oder das Resultat kann kein der Bedingung widerstreitendes sein, es ist vielmehr allerdings ein, aber nur negativ Bedingtes; daher auch nicht aus diesem einen Grund allein, sondern aus mehreren Bedingungen oder zusammentretenden Gründen die Folge abgeleitet werden kann. Diese anderen Gründe sind aber in der That schon Momente des Zwecks, die hinzugenommen und unter der Mitwirkung desselben aus dem Umkreis des Gegebenen und Möglichen zusammengeführt werden. Dieß logische Verfahren entspricht demnach der ontologischen Kategorie der Causalität, wie jenes classificatorische der der Substantialität. Aber auch hier ist zu erinnern, daß das rein Logische gar nicht unmittelbar auch das Erkenntnißtheoretische sein soll, und daß durch eine solche Verwechselung der denkende Geist selbst auf dieselbe Weise wie oben zersplittert, materialisirt und zum Dinge (Object an sich) herabgesetzt wird, das logische Denken also unvermerkt εἰς ἄλλο und zwar in ein niederes γένος sich hinabgleiten läßt. Erkenntnißtheoretisch und empirisch psychologisch betrachtet ist dieses Verfahren ein durchaus nothwendig vermittelndes, das seine Zeit im Bildungsproceß hat und ausfüllt, logisch aber kann es nur als Moment des ganzen Processes oder

der ganzen Methode betrachtet werden, da hier die Rede ist von der stets vorhandenen Ganzheit der Natur des νοῦς. An und für sich bringt es diese Theorie nicht zu einem völlig determinirten Zweckbegriff, sondern nur zu dem Begriff des Gesetzes, d. i. der Art und Weise des Verfahrens wie determinirt werden soll, um zur Bestimmung des Zweckbegriffs zu gelangen; der Zweck schwebt während des Processes als immer weiter determinirbares Schema in unbestimmtem Umriß vor, d. h. als abstracter Gedanke eines Zwecks überhaupt. Wie im endlichen Bildungsproceß vor dem Auftreten bestimmter Zweckbegriffe solche vorläufige Schemata oder abstracte Vorstellungen durchaus nothwendige Mittel sind, und das Dasein derselben im Bewußtsein nothwendig durch die Sprache bedingt ist, wird sich an der zukommenden Stelle zeigen, aber auch zugleich, daß diese Mittel selbst nur unter Voraussetzung der logischen Natur des Geistes ergriffen werden, die das prius und das Ganze ist.

Der Canon dieser logischen Vermittelung beruht auf dem principium contradictionis und ist nichts anders als dieses durch die ganze Logik zur Entwickelung gekommene Princip selbst. Dieser Canon aber wird von der Theorie schon für das principium rationis sufficientis, also positiv, genommen, da er doch nur die negative Begründung enthält, was sein Mangel ist. Indem nun die höheren Begriffe, als concretere, die niederen nothwendig subsumiren, d. i. in sich fassen, und diese zum qualitativen Moment des (höheren) Begriffs selbst werden, ist dieser und sein Inhalt nicht mehr zu trennen, beides zugleich oder gar nicht gesetzt, und es wäre eine contradictio in adjecto diesen bestimmten Begriff ohne diesen mit ihm identischen Inhalt zu setzen, d. i. jenen zu setzen und zugleich nicht; das Höhere ist nicht setzbar ohne das Niedere, weil das Höhere das Niedere selbst mit ist; es existirte also sonst etwas ohne sich selbst, oder es wäre, ohne daß es wäre.

Also auch die Theorie hat ihre Wahrheit. Sie hat indessen auch ihre Schranke, und mit diesen zweien, der Classification und Theorie, ist das Ganze nicht erschöpft. Dieß zeigt sich schon darin, daß der höhere Begriff und die höhere Gattung

das Niedere zwar in sich aufnimmt, aber das Aufgenommene nicht so beläßt, wie es ist, wenn es für sich ist; das Höhere bewährt sich vielmehr als umbildende, determinirende Macht an jenem, dem passiven Stoff. Der Mensch setzt, um zu existiren, Thierheit, Pflanzlichkeit und Unorganisches voraus, aber so fern er dieses als Moment in sein Wesen aufnimmt, bildet er es um. Das höhere Thier hat im Allgemeinen die Elemente der niederen Gattungen in sich, aber z. B. beim Raubthier ist jeder Knochen anders als beim Phytophagen u. a., und so fordert jeder gegebene einzelne Theil das Ganze als Voraussetzung seines Soseins. Die Theorie erkennt ex ungue leonem. Die Sprache kommt der Theorie zu Hülfe. Der Punkt, die Linie, die Fläche werden von dem Geometer abstract gesetzt; aber so wie sie Momente des Körpers seid, sind und heißen sie Ecke, Kante, Seite. Hier ist die Stelle, wo das Aristotelische: „das Ganze ist eher als die Theile" in sein Recht eintritt. Die Theorie wird Combination, aber dazu hat sie das Gegebene, die Empirie vonnöthen, und in dieser überspringt das Fertige immer die Vermittelung, wo kein bestimmter Begriff des Endzwecks vorhanden ist, da muß die Empirie ihn suppliren, für ein endliches Bewußtsein also das Ganze schon gegeben sein; für das logische Denken aber sind eben so die bestimmten Begriffe, d. i. die Classification als anderes Moment vorausgesetzt. Rein theoretisch muß das Verfahren einer sich isolirenden Theorie ausgehen vom Niederen, negativ Bedingenden, und einen höheren Zweck überhaupt voraussetzend, kann sie eigentlich aus der Unterlage nur bestimmen, was und wie er nicht sein kann. Der Zweck ist also in und während dieser Auffindung noch von dem Mittel abhängig, das Mittel bestimmt den Zweck, während doch anderseits und in der That der Zweck das Mittel determinirt.

Die Theorie ist also in der That schon Dialectik, aber einseitige, oder so zu sagen die Hälfte derselben; während die ganze (wahre und positive) Dialektik sich vom basischen Moment (dem Niederen) aus nach dem Zweckbegriff (dem Höheren) bewegt eben so aber auch zugleich von dem Höheren aus nach jenem hin und beide durcheinander reciproce zu bestimmen sucht,

mithin in ihrer Wahrheit nichts anderes ist als die teleologische Methode. Die Theorie, welche nur vom negativen Moment ausging, muß also, so wie sie fortschreitet, sich nothwendig zur positiven Dialectik entwickeln, welche offenbar den Zweckbegriff sammt seinen wesentlichen Momenten schon voraussetzt, nicht erst erfindet, sondern dessen Selbstbewegung oder er selbst ist seiten seiner Selbstvermittelung und Erfüllung. Diese Vermittelung kann nicht anfangen, d. h. sie kann den Begriff principiell eben so wenig erzeugend setzen, wie die Theorie, sondern dieser Begriff, gesetzt, muß in der Dialectik seine Selbstbewegung anfangen. Die Dialectik ist eine Synthese von Begriffssystem und beziehender Theorie, und waltet im Inhalte des denkenden Ganzen (Ich); als Thätigkeit dieses Ichs aufgefaßt ist sie das Reflectiren, für sich angesehen, erscheint sie als Proceß. Allein für sich gesetzt kann sie nicht werden, sie ist vielmehr eine abhängige Thätigkeit, abhängig vom Ganzen, und ebendarum mit ihr zugleich das Ganze gesetzt. Wird dagegen die Dialectik nur von ihrer negativen Seite aufgefaßt, nach welcher sie eigentlich nur Theorie ist, und diese Reflexionsbewegung als solche absolut gesetzt, so entsteht die Behauptung, der Proceß als solcher sei das Ganze, und die Dialectik selbst bleibt ebendarum negativ, weil sie das eine Moment sich in das andere aufheben, den Grund in die Folge verschwinden läßt; da aber diese nicht ohne jenen (2ter Canon) sein kann, muß sie zu jenem zurückkehren, wobei die Folge wieder in den Grund verschwindet, diese sich hin- und herwerfende Bewegung dann für das Ganze gilt und die Negativität selbst zum Grund hypostasirt wird. Daß damit nicht über eine schon gegebene bestimmte Begriffssphäre hinausgegangen wird zu einer höheren, ist einleuchtend, aber eben so sehr, daß diese ganze Procedur dazu dient, die Gebundenheit der Momente eines und desselbigen Begriffs unter sich darzuthun. Die Dialectik hat demnach ihren Spielraum nur innerhalb und zwischen den Momenten eines Begriffs, nicht aber zwischen niederen und höheren Begriffen in der Weise, daß sie den höheren aus dem niederen (synthetisch-progressiv) erzeugen

könnte. Anderseits sind jedoch die Momente des Inhalts eines (höheren) Begriffs selbst (niedere) Begriffe; die Dialectik hat also, indem sie die diäretisch-synagogische Bewegung des Begriffs in sich selber ist, allerdings eine genetische Kraft, aber nur eine analytisch regressive, den Begriff in seine Bestandtheile zerlegende, oder genauer: eine entwickelnd-bestimmende Function. Daraus folgt, daß das Höhere begrifflich schon gesetzt sein muß, ehe es diese diäretische Bewegung beginnen kann. Soll nun die Dialectik zur entwickelnden Methode des ganzen, nichts ausschließenden Inhalts eines Systems werden, so muß das System den höchsten, concretesten Begriff an die Spitze stellen und zum sich selbst entwickelnden Princip machen; ergriffe es irgend einen niederen oder gar den abstract niedrigsten, das Sein, so würde keine immanente Entwickelung möglich sein und das relativ Höhere müßte successiv immer auf unbefugte Weise äußerlich synthetisch herangezogen werden. Dieß ist der große Unterschied der Berechtigung, mit der Hegel in der Phänomenologie, seinem ursprünglichen Entwurf, zu Werke geht, wo er in der That den denkenden Geist zum Princip hat, und seines Verfahrens in der Logik, wo er vom Niedrigsten und Abstractesten, dem Sein, zum Geist aufsteigen will. Das Princip wird nothwendig, oder vielmehr, es bleibt nothwendig das Absolute, der Gott, auch nach Vollendung des Systems. Dieß sah schon Spinoza deutlich ein. Je vollkommener, sagt er, das Princip ist, desto vollkommener und vollständiger werde auch die Erkenntniß sein, die sich mit Nothwendigkeit daraus ergiebt; aus einer vollkommneren Idee lasse sich Mehreres ableiten als aus einer unvollkommenen; demnach müsse die Wissenschaft nothwendig von der Idee des vollkommnesten Wesens ausgehen, d. i. von Gott. Daß Spinoza aber die Substanz als solche Idee ergriff, lag ihm in den damaligen historischen Präcedenzen zu nahe, als daß man sich darüber wundern könnte.

Bleibt man bei der Dialectik allein stehen, so scheint als nächster Canon die reine Umkehrung des zweiten gefordert zu werden: so wie das Höhere nicht ist ohne das Niedere, so ist das Niedere nicht ohne das Höhere. Allein dieß wäre eine

contradictorische Negation des ersten Canons und somit der logisch-classificatorischen Unterordnung der Begriffe, die sich auf jenen Canon gründete. Und dieß ist's auch in der That, wodurch die neuere negative Dialectik der (älteren) Logik widerspricht, denn mit der Einführung einer schlechthinnigen Reciprocabilität verletzt sie den tiefsten Grundsatz der Logik, welcher in der Subordination, d. i. in dem Festhalten des qualitativen Unterschiedes der Gattungsbegriffe besteht. Wenn man eine Wiederaussöhnung der Logik und Dialectik will, so muß die Dialectik diesen Grundsatz respectiren, und sich dahin fügen, daß die Rangordnung der Momente des Inhalts bei der strengsten Schließung zur Einheit des Begriffs dennoch nicht verloren gehe. Dieß war es auch, was die Schlußfigurenlehre wollte; der mathematische Identitätsschluß sollte nicht negirt, aber näher bestimmt werden. Allein wie überall, so auch hier, zeigt sich, daß Elemente, die an und für sich einander widersprechen, nur unter einem dritten Höheren zur Versöhnung kommen, und dieses dritte ist hier eben die teleologische Methode, die in der That nichts anders ist als die positive Dialectik und das daraus hervorgehende speculative System. Der dritte Canon wird also eine concrete Synthesis der beiden ersten sein müssen, so daß diese in ihm unverletzt bestehen. Achten wir nun darauf, daß das Niedere wohl ohne das Höhere, das Höhere aber nicht ohne das Niedere gesetzt werden kann, also, daß das Höhere, weil concrete Einheit, zugleich das Niedere ist, so haben wir im Höheren eine relative und im Höchsten eine absolute Totalität des Inhalts, zugleich aber so gegen den Umfang des Begriffs bestimmt, daß dem Inhalte eine negativ, dem Umfange eine positiv bestimmende Thätigkeit zugeschrieben wird; das zusammenwirkende Eine aber ist der Begriff in seiner concreten Totalität selbst, und der dritte Canon wird also auszusprechen haben, daß diese, nicht ein einzelnes abstractes Moment, sondern das Ganze in seinem Zusammenwirken der wahre Grund des Soseins jedes besonderen Bestandtheils in ihm ist. Demnach lautet derselbe: wenn 1) das Niedere setzbar ist ohne das Höhere, aber 2) das Höhere nicht ohne das Niedere, so muß 3) das

Höhere, wenn es ist, aus und von sich selbst, nicht aus dem Niederen aber vermittelst desselben, mithin im Höchsten alles in immanenter Weise zugleich sein. Diese Simultaneität besagt die Totalität des logischen Geistes allen seinen Momenten nach und auf ihr beruht der Monadismus desselben. Der dritte Canon ist also eigentlich das, was unter dem bekannten Princip der ratio sufficiens gemeint wird, aber sufficiens ist kein einzelner besonderer Grund, sondern nur die Totalität der Gründe in ihrer gegenseitigen Bedingtheit unter Voraussetzung einer Einheit, mithin der Begriff selbst. Positiv ausgedrückt besagt also dieser Canon, daß der Begriff in seiner Totalität, oder, subjectiv gewendet, daß das systematische Bewußtsein des Ganzen der logisch allein zureichende Grund jeder besondern Bestimmung ist. Wenn nun schon das principium exclusi tertii in seiner positiven Fassung auf die concrete Identität hindeutete, so ist es nicht schwer, in diesem dritten Canon die vermittelst der logischen Lehren vom Zweckbegriff, definiten Urtheil und der Schlußfigurenlehre zur vollständigen Entfaltung gebrachte Identität, somit einen innern Zusammenhang der Logik vom Anfang bis zum Ende, wahrzunehmen. In dieser entwickeltsten Gestalt aber fällt jenes Princip mit der teleologischen Methode und zwar zunächst mit der Selbstentwickelung des Begriffs als Selbstzweck zusammen. Diese subjectiv logische concrete Identität wird nun aber über die Logik hinaus in der Erkenntnißtheorie weiter auf das objective Sein angewendet, und der Grundsatz der ratio sufficiens erhält dann eine von dieser logischen wohl zu unterscheidende metaphysische Bedeutung, auf welche dieses Unterschieds wegen hier im Vorbeigehen ein Blick geworfen werden mag. Angewendet nämlich auf die Erkenntnißtheorie, wird durch den ersten Canon die Möglichkeit einer realen Schöpfung denkbar; denn könnte das Niedere nicht für sich sein, so könnte es, falls es wäre, nur ideell immanent im Höheren sein, und das Höchste müßte das Niedere als seine unmittelbare Selbstbestimmung in sich tragen, die, indem sie zugleich Realität wäre, das Ganze zu dem schlechthin realen Ganzen, d. i. zum spinozistischen Gott

machen würde, der in sich nicht zum Fürsichsein kommen kann, sondern abstract allgemeine Substanz bleibt, mithin es auch nicht zum Fürsichsein der Objecte, somit nicht zur Wahrheit des Wissens kommen läßt, oder wie Schelling es neuerlich ausgedrückt hat: nicht von sich selbst loskommen kann. Durch den zweiten Canon wird das Höhere zum ideell in sich Concreteren, das Höchste zum unanfänglich in sich, aber ideell, Concretesten; denn wäre es nicht unendlich inhaltsvoll, so wäre es nicht das qualitativ Höchste. Wiederum bleibt also hier nur die Alternative zwischen einem Identitätssystem, dem die Benennung des Idealismus oder Realismus gleichgültig und äußerlich ist, dem also der Character der Wahrheit des Wissens in ihm selber fehlt, und einem Gegensatz von Denken und Sein, der zunächst aus dem Begriff des Wissens sich analytisch ergiebt und dessen Vermittelung die Aufgabe der Erkenntnißtheorie ist. Der dritte Canon nun, als das erweiterte und erfüllte principium exclusi tertii läugnet, daß der Begriff eines Seins irgend welche Gültigkeit habe, welcher weder ein ideelles noch ein reelles, doch aber ein Sein besagt, dergleichen das ὑπερούσιον, das τὸ τί ἦν εἶναι, das Ansichsein, das dem Begriff nach Sein u. dergl. sein soll. Er ist also der aristotelischen Grundanschauung gerade entgegen gesetzt, nach welcher ein und dasselbe δυνάμει und ἐνεργείᾳ ὄν sein, das Sein in zweifinniger Bedeutung genommen werden, und ein Selbstzweck (ἐντελέχεια) sich selbst aus seiner δύναμις, die doch nur Möglichkeit, nicht Nothwendigkeit, mithin nur negative Bedingung ist, entwickeln soll. Er läugnet nicht, daß es unbewußte Selbstzwecke geben kann, wenn sie real ihrer inhaltlichen Bestimmung nach materielle Totalität haben, wie jeder Organismus ein solcher ist; aber er behauptet, daß wenn ein Selbstzweck nicht real ist, und doch ist, er dann ideell, im actuellen Denken vorhanden sein müsse. Ein theilweises Sein und Nichtsein kann, so fern aus ihm ein totales Sein hervorgehen soll, nur vertheilt werden an die Seiten der Realität und Idealität, so daß, was erst zum ideellen Sein gelangen sollte, nothwendig realiter vorhanden sein müßte, und was

realiter erst werden soll, nothwendig ein ideelles Sein, und zwar ein actuell gedachtes (in der absoluten sich selbst denkenden Idee) voraussetzt. Aus allem diesen zusammengenommen geht hervor, daß für die endlichen Subjecte oder Menschengeister die Wechselwirkung mit der ihnen äußerlichen Totalität der Welt allerdings nothwendige Bedingung ist zur successiven Selbsterfüllung mit einem Systeme der höheren und höheren Gattungsbegriffe, kurz, daß sie nicht ohne Empirie zum Logos werden können, somit, daß die Logik selbst nur ein Glied der Totalität ist, welche sich mit der Ontologie und Erkenntniß-theorie in sich abschließt. Anderseits aber enthält eben jener Gesammtgrundsatz des zureichenden Grundes die Nothwendigkeit, der gesammten Schöpfung einen ewigen in sich bestimmten und erfüllten Logos vorauszusetzen, weil weder hienieden im realen Sein das Höhere aus dem Niedern hervorwächst, noch im Denken selbst eine dergleichen genetische Erzeugungsmethode stattfindet, so daß auch der vielgebrauchte Ausdruck des a priori, falls er eine solche ideelle generatio aequivoca der Begriffe und Ideen bedeuten soll, selbst eine noch weiter aufzuhellende Unwahrheit in sich schließt.

c) Nehmen wir nach diesem Excurs den Faden der reinen Logik wieder auf, so ergab sich aus der ganzen bisherigen Entwickelung zuletzt noch in Betreff der Dialectik, daß dieselbe den Zweck voraussetzen mußte; nur als Moment des Ganzen, und zwar als das reflectirende Bewegen, hat sie ihre Berechtigung. Von der Zwecktheorie aus betrachtet, traten auch die Momente der vorigen Methoden erst in das rechte Licht und erhielten ihre vollständige Deutung. Der principielle Begriff oder das reine sich selbst denkende Ich erschien als Umfang, und die besondern Begriffe oder Gedankenobjecte (bei Fichte: das Nichtich) als Inhalt, und beide verhielten sich unvermittelt, so lange dieser Inhalt als stehendes classificatorisches System in jenem Umfang auftrat. Dieser Inhalt aber soll zur Vermittelung dienen, damit das (reine, abstracte) Ich zum concreten, sich selbst unendlich bestimmenden, in sich selbst freithätigen werde. Mit dieser Synthese schreiten wir also über den besondern Inhalt des

Denkens, die Sonderbegriffe und relativ endlichen Zwecke hinaus zum Princip, und verbinden dieses wieder mit jenem Vermittelungsproceß. Die durchgängige Subsumtion, d. i. die systematisch-classificatorische Form des besondern Denkinhalts beruhete auf dem ersten Canon, nämlich darauf, daß das Niedere für sich gesetzt werden konnte, das Höhere nicht analytisch aus sich hergab und als zugleich gesetzt zeigte; in ihm lag kein Grund für das Höhere; aber gleichwohl wurde doch in dem Niederen ein Grund für das Höhere gesucht, und mußte gesucht werden, weil 2) das Höhere nicht ohne das Niedere sein konnte; daher die Theorie vom Niederen aus zum Höheren fortzukommen suchte. Dieses Fortstreben selbst aber war schon durch die Mitwirkung eines vorausgesetzten Höheren, durch ein ziehendes Ziel, in Bewegung gesetzt, und somit die wahre Dialectik ein nicht nur oscillatorisches, sondern fortschreitend bestimmendes, Inhalt erzeugendes Reflectiren zwischen beiden Extremen. Das nicht fehlen dürfende Niedere war nur die negative Bedingung, das Ziel das die Richtung positiv bestimmende. Es kommt darauf an, diese zwei Begriffe, den niederen oder das Substrat und den höheren als den eigentlich thätigen Begriff oder Zweckbegriff, die als zwei noch auseinander fallen, zu einem Begriff zu verschmelzen, so daß die vermittelnde Bewegung die Selbstbewegung dieses einen in sich wird, wodurch er sich selbst bestimmt (mit Bestimmungen erfüllt) und so sich als sein eigner sich durch sich selbst vermittelnder Zweck oder als Selbstzweck manifestirt. Das Höhere führt sich zum Zweck aus, oder macht sich zum ausgeführten (durchgängig bestimmten und erfüllten) Selbstzweck nur vermittelst des Niederen, was sein Inhalt ist; es ist selbst nur dann erst vollendet, wenn das Niedere in ihm da ist; dieses ist ihm also nothwendig; dennoch ist es nicht sein Producent, sondern sein Producent ist das Höhere selbst, die Existenz des Höheren wird vorausgesetzt, wenn es sich dialectisch vermitteln soll; es ist causa sui nicht in Bezug auf seinen Ursprung, sondern es ist nur causa seiner Selbstvollendung oder Determination, d. i. sui als des Vollendeten oder zu Vollendenden. Das Niedere, welches zwar für sich möglicher, d. i.

denkbarer Weise Existenz haben kann, ist aber zugleich nothwendiger Inhalt des vollendeten Höheren, doch so fern es dieser ist, nicht selbständig, sondern dem Höheren immanent, Prädicat von ihm, dem Subject, es ist also gewissermaßen, ist aber nicht als Fürsichseiendes; dieses doppelsinnige Sein ist das: Mittelsein, Sein, aber nicht für sich, sondern für Anderes Sein. Dieses Sein kehrt daher zu dem zurück, Accidenz eines Wesens oder Inhärenz zu sein, aber Inhärenz, die für das specifisch bestimmte Wesen selbst nothwendig ist, und ohne welche das Wesen nicht sein würde, was es seinem Begriff nach ist. Das Wesen nun, was hier in Rede steht, ist das sich selbst denkende Ich; dieses würde nicht sich selbst denken können, wenn es nicht zugleich Anderes dächte, d. i. sich in sich von Anderem unterschiede, sich als reines Ich=Denken (Moment der Allgemeinheit) von seinen bestimmten Gedanken (dem Besondern) unterscheidend, dennoch in beiden sich als das eine Selbige wüßte, d. i. als ideelle Totalität und denkend sich selbst bestimmende Monas. Der gesammte besondere Inhalt, wozu auch die Vorstellung des reinen Ich (Ich=Object) gehört, fällt also in den Proceß der Selbstvermittelung oder gehört diesem Moment an; dieser Proceß ist nothwendig um das Ganze zu constituiren, aber er ist nicht selbst das Ganze und das Ganze ist nicht bloß ein Proceß; vielmehr ist dieser in Wahrheit nur Vermittelung, setzt also einen Zweck zugleich mit sich voraus, sonst wäre er nicht Vermittelung sondern selbst der Zweck; aber ein auf einen Zweck bezogener Proceß ist richtiger ein Progreß zu nennen, denn als Vermittelung soll er sich dem Ziele nähern; wäre er für sich in sich selbst kreisender Proceß, so träte er aus seiner Function, Vermittelung zu sein und somit aus seiner Beziehung auf die andern beiden Begriffsmomente heraus, isolirte sich auf abnorme Weise, und würde eben darin, daß er Proceß wäre, der sogenannte progressus in infinitum. Aber als normale Vermittelung ist er Fortschreiten zum Ziele, welches Ziel die Totalität des in Rede stehenden Begriffs, und in fine des absoluten Begriffs ist. Gesetzt auch das ins Besondere gehende Bestimmen und Vermitteln fände kein Ende, so ist mit diesem

unendlichem Fortgange kein Hinausgehen über den Umfang des all-einigen Begriffs gesetzt, noch ein Fortgehen zu immer höheren Gattungen und Begriffen, sondern das Höchste steht seinem Umfang nach a priori fest, es ist der denkende Geist selbst, der indem er sich in sich vermittelt, nicht über sich hinaus zu Höherem wird.

Unterscheiden wir also das Denkende oder Ich als Princip von seinem selbstproducirten Gedankeninhalt, so macht dieser vom abstract niedrigsten Begriff an, die Scala der Kategorieen hindurch bis zum Höchsten, dem concreten Ich oder der einheitlichen Totalität, das Moment der Vermittelung aus; was zwischen diesen Extremen liegt, sind Begriffe, darum auch Zwecke, aber solche, die ihrem eignen Inhalt nach zugleich Mittel sind, d. h. endliche Zwecke; nur das Ganze, das Ich selbst, welches diesen Proceß in sich schließt, ist nicht selbst wieder Mittel, sondern schlechthin Endzweck und darum der Selbstzweck katexochen. Eine Application der Regeln, die von endlichen, an sich selbst wieder Mittel seienden Zwecken gelten, auf den Endzweck, wäre eine unstatthafte, die ὅροι nicht unterscheidende, sophistische Dialectik.

Vergleicht man die Bestimmtheit, welche die Momente der Methode unter dem Gesichtspunkte der teleologischen Methodik erhalten haben, mit der Gestalt, welche sie als Methoden für sich hatten, so zeigt sich, daß die Classification und durchgängige Subsumtion darin enthalten ist, daß die Begriffe des Inhalts als nothwendige, aber nur negativ begründende Momente des vollendeten, inhaltsvollen oder concreten Ich aufbewahrt, somit zugleich als das Daseiende im Wechselproceß erscheinen; die einseitig begründende Theorie entspricht dem Werden, welches Werden jedoch nur unter Voraussetzung einerseits des zuletzt gesetzten Begriffs, anderseits des in Aussicht gestellten höchsten oder Zweckbegriffs zur Dialectik oder zum Momente des Wechsels wird, der wiederum, mit dem Denkprincip selbst zusammengenommen, seiner schlechten Processualität entrissen und zum normalen Progreß bestimmt wird.

Das Resultat der Logik, rein gehalten von allen psychologisch-erkenntnißtheoretischen Beimischungen, ist demnach ein

reiner subjectiver Idealismus; aber ein Idealismus nur erst an sich oder für uns, die wir bereits von der Unterscheidung des Denkens und Seins herkommen und diesen Unterschied in unserem Bewußtsein mitbringen. Für ein im reinen Denken selbst eingeschlossenes Wesen, oder in gleicher Weise für eine Philosophie, die ohne Vorgriffe von unten auf (nach Art der begründenden Theorie) vordringen will, ist dieser logische Standpunkt ein sich selbst noch nicht als Idealismus wissender Idealismus, d. i. ein adiakritischer oder adäquat bezeichnet: ein Monismus. Nur einer sich mit Metaphysik verwechselnden Logik kann dieß verborgen bleiben; es blieb darum der antiken Denkweise verborgen, die noch nicht zur Befestigung der Subjectivität in sich fortgegangen war, und weil sie dieses noch nicht war, verwechselte oder identificirte sie das logische Denken und metaphysische Erkennen, wie denn z. B. bei Aristoteles die Logik zugleich metaphysische Bedeutung hat und vom factischen Erkennen als von ihrer Grundlage ausgeht. Später in der modernen Denkweise mußte es dazu kommen, daß die Logik rein subjectiv gehalten, und das Denken überhaupt dualistisch negativ dem Sein entgegengesetzt wurde; aber dieser Dualismus läßt sich nicht durch einen Rückfall in den antiken Monismus überwinden, denn dieser würde nur aufs Neue zum Dualismus fortschreiten müssen. Die modernen Identitätssysteme sind aber solche Rückfälle, daher sie uns auch nur wieder auf den Standpunkt des Aristoteles bringen. In der That ist ein solcher Rückfall auch zugleich ein Abfall von dem höheren wissenschaftlichen Begreifen, wozu es das moderne Bewußtsein bereits gebracht hatte. Das Protonpseudos liegt darin, daß das Bewußtsein nicht an dem gewonnenen Begriff festhält, d. h. wieder vergißt, daß eine für sich seiende wahrhafte Einheit nur der sich selbstdenkende dreimomentige Begriff ist, und sich immer wieder beigehen läßt ein herausgerissenes (abstractes) Moment dieser Einheit als das Einfache und Primitive, als den (ganzen) Grund zu setzen, aus dem dann erst die beiden andern Momente, und so weiter alles Uebrige hergeleitet werden soll. So sucht es namentlich im Ich einen Grund oder Kern, der den Gegenschein

des Ich (Ich=Object) und das Besondere selbst producire, was eben das vorerwähnte Mißverständniß des a priori Construirens oder Erzeugens ist, anstatt daß nur das Ganze als sich in sich selbst vermittelndes begriffen werden kann. In jedem einzelnen Begriffe, so wie im unendlichen allumfassenden Weltbegriff ist es die Totalität des Ganzen, die als Bestimmen auftritt, oder kurz: das systematische Bewußtsein ist das Philosophiren; das letzte Capitel der Logik enthält nichts anders als diesen Erweis. Aber eben darum kommt es auch darauf an, daß die Philosophie sich als Idealismus, d. i. als Wissenschaft, wisse, wie die Principlehre dieß im Voraus näher bezeichnet hat. Sich nicht als solchen wissend, sondern adiakritisch im logischen Monismus schwebend, verwechselt sich dieser Logismus immerdar, wie verzaubert, mit dem Erkennen, somit die ideellen Objecte mit den reellen; dieß aber ist unvermeidlich, sobald anstatt des ganzen Subjects nur der Grund oder Boden im Subject für das Ich gehalten und bald jenem bald diesem die Function des Anschauens übertragen wird. Das Denken sucht dann in sich selbst nach einer Nothwendigkeit über das bloße Denken (über sich selbst) hinauszukommen, welche Nothwendigkeit doch nicht irgendwie in ihm, als Denken, liegt, sondern in einer höheren Synthesis, dem Wissen und Wissenwollen, in welcher das Denken sich erst als Subjectivität ergreift. Als ein höchst erwünschtes Resultat sollte daher der Monismus, zu welchem die Logik in Wahrheit führt, begrüßt und acceptirt werden, denn nur dieser kann die neue Basis für ein Höheres abgeben. Weder aber ist die Logik selbst mit einer metaphysischen Erkenntniß zu verwechseln, — es sei denn, daß man diese auf eine Erkenntniß der logischen Natur selbst beschränke — noch auch in der Weise mit der objectiven Wirklichkeit zu identificiren, daß der sich in sich abschließende Begriff oder die sich selbstdenkende Monas an sich selbst in „das Object" umschlage, womit wir uns plötzlich zurück in die Kategorie des Lebens versetzt finden. Weitere Auskunft hierüber hat die Erkenntnißtheorie zu geben.

Dritter Abschnitt.

Erkenntnißtheorie.

1.

Principiat der Erkenntnißtheorie.

a) Was den Begriff der Erkenntnißtheorie und ihre Begrenzung im System anlangt, so ist der hier auftretende Inhalt überhaupt das Wissen als Synthesis des Denkens und Seins; aber als concrete Einheit, nicht in dem Sinne, daß das Denken selbst das Sein und das hier in Rede stehende Sein nur das Sein des Denkens sei, sondern in dem, daß das Denken einem Sein entspreche und eben darum objectives Erkennen und dessen Resultat ein Wissen objectiver Wahrheit sei, so wie sich dieser Begriff in der Principlehre (2ter Abschn. 1. b.) als Problem hinstellte. Diese Synthese des Denkens und Seins zum Wissen mag auf den ersten Anblick sehr äußerlich, als bloße mechanische Composition erscheinen, sonderlich jetzt, wo wir erst das ontologische Sein, dann das Denken abgehandelt haben und nun daran gehen, beides zusammen zu nehmen. Ist man vollends an das Hegelsche Verfahren gewöhnt, in einem Faden von unten herauf höhere und höhere Kategorieen durch Negation hervorzuspinnen, so wird diese Synthesis um so mehr auffallen, weil sie das adiakritische Substrat vermissen läßt, durch dessen

Negativität der höhere concretere Begriff des Wissens entspringen soll. Einerseits hat nun allerdings auch unser Verfahren die Pflicht eine substantielle Einheit beider Seiten aufzuzeigen und den wenigstens scheinbar vorhandenen Dualismus aufzuheben; anderseits aber ist daran zu erinnern, daß die vorliegende Synthese keineswegs eine Synthesis unmittelbarer Principien ist, sondern daß diese Gegensätze selbst (in der Principlehre) vorher durch Diäresis des gemeinschaftlich höheren Begriffs, des Wissens, hervorgetreten sind. Diese Synthesis beruht also auf einer vorausgegangenen Analysis, und ist nur die Rückkehr zu der ersten, nunmehr aber in sich entwickelten und erfüllten Einheit. Die weitere Entwickelung, welche von nun an eintritt, die erkenntniß-theoretische, zum System der Erkenntniß oder des ausgeführten Wissens besteht in der Wechselwirkung dieser beiden Momente innerhalb jener Einheit.

Daß nur dieser analytisch-deductive Weg möglich und richtig sei, ergiebt sich aus dem, was über Methode überhaupt bereits gesagt ist, und hier speciell auf negative Weise daraus, daß weder vom Sein aus zum Denken zu kommen war, noch unmittelbar vom Denken zum Sein (vom Idealismus an sich zur Realsetzung der Objecte) eine Brücke zu schlagen ist; denn jenes für sich allein führt zum Materialismus, dieses zum Idealismus, keines von beiden zum Wissen, und das ganze Verfahren nur zur Amphibolie eines Identitätssystems. Sobald aber überhaupt nur von Idealität und Realität die Rede ist, und ein Uebergang von der einen zur andern gesucht wird, stehen wir schon nicht immanent in jenem oder diesem Princip allein, sondern darüber: im Wissen, und somit auch in dem Unterschiede, wonach das Denken sich als Denken weiß und das Sein als Sein gewußt wird. Erst jetzt ist das denkende Ich Subject und weiß sich als solches, und erst jetzt ist das dem Gedanken entsprechende Sein Object und wird als solches gewußt. Mit der Setzung des Bewußtseins ist auch die Diäresis des Selbst- und Weltbewußtseins gesetzt, nicht aber mit der Setzung des denkenden Ichs, welches sich in Bezug auf diese Gegensätze adiakritisch verhält. Dieses sich in sich selbst

unterscheidende Wissen oder das Bewußtsein ist das Princip der Erkenntnißtheorie, welches Princip mithin von dem der Logik, dem Ich, verschieden ist; beide decken sich nicht gegenseitig, sondern das Bewußtsein schließt jenes ein, nicht umgekehrt.

Schon in der unmittelbaren Umfangs- oder Nominaldefinition des Bewußt-Seins liegt die vorhandene Diäresis des Seins und Denkens, und letzteres hat dieser Synthese wegen bereits den Namen des Wissens erlangt. Das Bewußtsein ist ein Zugleich- oder Zusammenwissen des Seins als Seins und des Denkens als Denkens, *συνειδησις*, conscientia, Samvittighed. Aber beides liegt unvermittelt vor, d. i. als daseiend, sowohl das Denken als das Sein, und ihr Einssein ist nur eine Thatsache. Darum taugt dieser Begriff nicht zum Princip eines philosophischen Systems überhaupt; aber ihn selbst abzuleiten ist nur möglich aus dem noch höheren des Wahrheitswillens, d. i. dem Begriff der Philosophie selbst, nicht aber so, daß derselbe aus einem Momente seiner selbst (dem Sein oder dem Denken) erst zum Entstehen gebracht wird, vielmehr sind diese Momente und er selbst mit ihnen zugleich gesetzt, und eine zwischen den Momenten sich bewegende Entwickelung ist wohl Entwickelung des Inhalts des Wissens, aber nicht eine Generatio des Wissenbegriffs selbst. Das Wissen ist zwar ein besserer Anfang der Philosophie als das Denken oder das Sein, aber nicht der wahre höchste; denn eben seiner Unmittelbarkeit wegen setzt er auch das Sein, die reale Welt, eben so fertig voraus, wie das Denken, und ist selbst nur die Oscillation zwischen diesen beiden Voraussetzungen, d. i. in Wahrheit Erkenntnißproceß. Ein primitives Erzeugen, sei es der Welt oder des Denkens, oder des einen aus dem andern gelingt ihm nicht, da beide, jedes für sich schon vorausgesetzt sind und nur ihre gegenseitige Wechselwirkung Gegenstand der Untersuchung sein kann. Das Wissen als Princip dringt daher nicht auf die letzten Entstehungsgründe und verkennt sich selbst, wenn es dieß unternimmt. Die Entstehung des Selbstbewußtseins setzt vielmehr die Welt und die Wechselwirkung eines empfindenden monadischen Princips

schon voraus; die Empfindungen werden erinnert zu Vorstellungsbildern, und indem das Subject vermittelst derselben die vorhandene Wirklichkeit erkennt, ist es Weltbewußtsein bevor es noch Selbstbewußtsein im engern Sinne ist. Dasjenige Urtheil, welches das Bewußtsein zum Selbstbewußtsein erhebt und das Subject als denkendes Ich mit seiner Gedankenwelt diesseits, die wirkliche Welt als Object jenseits stellt, ist der Reflex des denkenden Ich in sich, die innere Anschauung von sich selbst als denkendem Princip, welche sich als Gegenschein des Ich = Ich in ihm selbst präsentirt und es mit allem seinen Inhalte, der Welt der Vorstellungen, in sich und von der Wirklichkeit trennend abschließt.

Ein Hervorgehen des realen Kosmos aus dem Denken kann erst dann begriffen werden, wenn das vermittelnde Moment des Willens auftritt, und zwar als absolutes Princip, als Wahrheitwollen. Nun tritt der Wille zwar auch hier beim Wissensprincip ins Mittel, aber nur als zwischen eine schon daseiende Welt und ein Denken, mithin nicht als ein solcher Wille, der eine Welt erst hervorzurufen hätte, sondern als ein solcher, der die vorhandene Welt nur benutzt, d. i. zum Mittel macht für seinen, d. i. für den Zweck des Wissens, welches das zu Stande kommen Sollende, der sich für sich selber realisirende Selbstzweck ist. Dieser Zweck der Erkenntnißtheorie ist somit ein subjectiver, gnostischer, wenn man will, egoistischer, denn er ist auf die ideelle Selbsterfüllung des Subjects gerichtet; nur dazu bedarf er der Welt und der Wechselwirkung mit ihr; fände er sie nicht vor, so würde er selbst nicht in Bewegung gerathen, aber setzen wir dieß auch einmal versuchsweise voraus, so würde er kein Object noch Subject außer sich schaffen, damit es sei, sondern nur damit er werde, was er vermöge seines Begriffs werden will, nämlich volles Wissen. Da er nun dieß nicht werden kann, wenn nicht auch dem Object volles Sein zukommt, dieß zu setzen aber nicht in seiner Intention liegt, so ist dieser gnostische Selbstzweck allerdings in sich selbst noch mit einem Widerspruch behaftet, der ihn nöthigt, sein Ziel in den Proceß des Erkennens selbst, nicht aber in die

Vollendung der objectiven Wahrheit zu setzen. Es wird daher nöthig sein, der Erkenntnißtheorie zwar den ihrem Begriff angemessenen Zweck und Abschluß zu geben, aber dieser wird dennoch nicht der absolute sein können, wie schon die systematische Stellung dieser Lehre selbst zeigt, daß nur von einer progressiven oder Wechselsynthese die Rede sein könne, obschon von derjenigen, die alle früheren untergeordneten in sich faßt und den Bereich der Endlichkeit nunmehr auf umfassende Weise abschließt.

Die Schwierigkeit, die Logik und die Phänomenologie gehörig auseinander zu halten, liegt für die Meisten darin, daß „Bewußtsein" überhaupt und schlechthin deswegen mit dem Denken verwechselt wird, weil das Denken (im weitesten Sinn), wenn es verglichen wird mit dem Sein und Wirken der materiellen Natur, gleichsam als sehend erscheint und diese als blind; diesen Character der durchsichtigen Klarheit pflegt man schon mit „Bewußtsein" im Gegensatz zur „bewußtlosen" Natur zu bezeichnen; und dennoch unterscheidet sich dieses Denken von der con-scientia (Einheit) dieses Denkens mit dem realen Sein wesentlich, wie man sogleich gewahr wird, wenn man sich nur an die Klarheit und oft sogar wohlgeordnete Consequenz mancher traumartigen Visionen oder auch des tiefen in sich selbst versunkenen Nachsinnens, welches von der Welt umher keine Notiz nimmt, erinnern will.

b) Fassen wir nun das Princip der Erkenntniß, das Bewußtsein, näher ins Auge, namentlich um es darauf anzusehen, wie die unmittelbar gesetzten dualistischen Momente des Denkens und Seins zur concreten Einheit zusammengehen in einem dritten eben so wesentlich zum Begriff des Bewußtseins gehörigen, wie jene. Indem hier das Ich als Subject sich einer Welt als Object entgegensetzt, ist das Bewußtsein ein Urtheil oder Sich-unterscheiden des denkenden Ich von der Außenwelt, und dieses Unterscheiden muß in einem gemeinschaftlichen Elemente stattfinden, und selbst ein realer Vorgang sein, wenn der ganze Unterschied eine Wahrheit, nicht bloß eine subjective (gedachte) Vorstellung sein soll. Es kommt nun

darauf an, von wem dieses Unterscheiden ausgeht, ob vom Ich oder von der Natur; wenn vom Ich, so ist dieses das active monadische Princip; wenn von der Natur, so wäre diese die das Ich setzende Productivität, sie als die niedere Kategorie brächte die höhere hervor, was nicht möglich. Aber das Element, worin die Unterscheidung vorgeht, muß ein gemeinschaftliches sein, woran das Subject eben so sehr Theil hat (μετέχει) wie das Object. Unter Object verstehen wir hier die ganze Objectivität, d. i. nicht bloß das materiell ätherische Substrat, sondern die kosmische und organische, sinnlich vernehmbare Natur, wie solche aus der Ontologie hervorgegangen ist und jene allgemeine Substanz als Substrat in sich enthält. Unter Subject aber verstehen wir die denkende Monas, so fern sie sich von der Objectivität selbst unterscheidet und somit negativ auf dieselbe bezieht. Beide unterscheiden sich also von einander in einem Dritten, der allgemeinen Substanz. Kommt man von der Seite des ontologischen Seins und der ausgedehnten materiellen Welt her, so verschwindet dieses Sein zuletzt in die abstracte Negation des Nichtausgedehnten oder des Nichtaußersichseienden, d. i. des mathematischen Punktes, welchen die Ontologie nur als das Nichts des Materiellen zu setzen aber nicht auszufüllen vermochte, obschon sie seiner als Schwerpunkt bedurfte. Die Logik hat dieses Negative des Außersichseins mit dem schlechthinnigen Insichsein der logischen Natur der denkenden Monas ausgefüllt und damit jenem Punkte einen positiven Inhalt verliehen; die Erkenntnißtheorie nimmt die frühere Bezogenheit dieses Subjects mit der Aeußerlichkeit wieder auf und bezeichnet dieses raumfüllende Centrum eines Thätigkeitskreises als beseelten Leib und als begeistete Seele. Wir haben hier ein seelisches Medium gewonnen, welches beiden Extremen angehört, und das vinculum substantiale ausmacht, dessen wir bedürfen, um darin die thatsächliche Wechselbeziehung zu begreifen. Es ist (um keinen Zweifel übrig zu lassen, was wir damit meinen) die allgemeine Substanz, welche, dem Unorganischen und den organischen Gattungen subsumirt, das Band der Dingheit und der Seelen, als Seele Lebensprincip ist, aber auch Seele ist,

wenn subsumirt dem noch höheren Begriff des Subjects; so macht es das identische Mittelglied zwischen dem denkenden Ich (Geist) und der materiellen Welt aus, und es wird hiermit der alte oft verworfene und eben so oft wieder hervorgesuchte Unterschied von Geist und Seele von Neuem adoptirt.

Die logisch-kritische Rechtfertigung dieser Annahme macht noch einige Reflexionen nöthig. Die Synthese von Denken und Sein, welche gesucht wurde, geschieht hier nicht in einem Höheren, sondern in einem Niederen, nämlich dem Substrat, welches sowohl in der organischen Natur als im Subject zum Inhalt und Mittel (für Höheres) herabgesetzt ist, d. i. mittelst der allgemeinen reinen Materie. Materielle Organismen können als solche unmittelbar nur mechanisch auf einander wirken, denkende Monaden unmittelbar gar nicht, sondern nur mittelbar, sie können weder eine die andere zum Prädicat ihrer selbst machen, noch können sie selbst als Prädicate einer noch höheren allgemeinen Monas begriffen werden, ohne daß damit sie selbst contradictorisch negirt würden; eine Subsumtion und Intussusception unter einem noch höheren Begriff, und mithin eine Synthesis in der Bedeutung, daß sie dadurch zu Inhaltsmomenten einer solchen höheren würden, ist ein vollkommener Widerspruch. Sie sind nur negativ bedingungsweis, d. i. mittelbar, nicht unmittelbar Eins, in und durch, aber nicht unter einer gemeinschaftlichen Substanz, die das eine gemeinschaftliche aber passive Substrat für alle ist, an deren Dasein und Natur sie also negativ gebunden sind. Die Synthese, welche hier vollzogen wird, ist also von anderer entgegengesetzter Art, als die subsumtiven Synthesen, durch welche höhere Begriffe etwas zum Inhalt ihrer selbst herabsetzen und diesem Inhalt damit die Existenz oder das Fürsichsein rauben; es ist mit einem Wort keine materiale sondern nur eine formale Synthesis, wie denn auch die systematische Stelle der Erkenntnißtheorie nur eine solche fordert und zuläßt.

So fern nun die allgemeine Substanz ein ätherisches Dasein für sich hat, beruht dessen Möglichkeit auf dem ersten Canon; daß die denkende Monas diese allgemeine reine Wesenheit als

Seele in sich faßt, beruht auf dem zweiten; daß damit aber auch zugleich der Unterschied von Geist und Seele gesetzt sei im Bewußtsein, beruht auf dem dritten Canon. Gelangt sind wir zu dieser Annahme eines vermittelnden seelischen Momentes durch die Analysis des Begriffs des Bewußtseins selbst, welcher zunächst die Momente des Seins und Denkens zeigte, diese beiden Extreme machen das principielle und das Zweckmoment aus, womit zugleich nothwendig das vermittelnde gesetzt ist, was wir im Allgemeinen vorerst Seele genannt haben. Es ist weiter zu untersuchen, was diese Seele sei, so fern sie unter der Potenz des Subjects und, was sie sei, so fern sie unter der des Objects steht, denn von beiden Seiten her wird sie, als das für sich relativ Bestimmungslose, determinirt. So fern sie nun in allgemein kosmischem Zusammenhange und Einfluß steht und sich nach dieser Seite hin als organisirter Leib zeigt, wird sie von daher zu Empfindungen (im eigentlichen und engern Sinn) angeregt, und ist in dieser Verbindung (ohne denkende Monas) das zu sich selbst kommende Leben, dessen Begriff der Ontologie angehört (Wesenkategorieen. c.), womit sich dann weiter, so fern dieses als menschliches Leben mit dem menschlichen Denken sich verbindet, speciell die Anthropologie zu beschäftigen hat.

Wir haben aber hier diese Vereinheit der Seele mit dem Ich noch einen Schritt weiter zu verfolgen. Sie kann und soll normaliter, d. i. dem Begriff nach, so beschaffen sein, daß das denkende Subject die activ-positiv bestimmende Potenz der Seele, diese nur die negativ passive Bedingung für jenes ist; auch in dieser letzten Beziehung wird sie nicht verschwinden, sondern in sich und für jenes etwas sein; abnorm umgekehrt aber wäre das Verhältniß, wenn jenes nicht mehr bestimmendes Princip und, wie eben gezeigt, gnostischer Selbstzweck bliebe, sondern das seelische Medium sich an die Stelle von beiden setzte. In der ersten Beziehung, so fern nämlich das Denken die Seele determinirt, ist diese Seelenbewegung das Wollen, welches, eben weil die Seele medium ist, auf eine objective Thathandlung geht. Fassen wir dagegen die negative Mitwirkung

der Seele dabei ins Auge, so fern diese (aber nicht positiv) das Denken und mithin zugleich Wollen mitbestimmt und bedingend an sich fesselt, so ist es das Fühlen oder Gefühl; wobei zu bemerken, daß Gefühl hier eben so bestimmt im Unterschiede von Empfindung aufgefaßt wird, wie der Begriff des Willens in seinem Unterschiede von Trieb, also nicht in der gewöhnlichen vagen Bedeutung genommen, sondern ausdrücklich auf das bewußte Streben beschränkt wird. Am unbestimmtesten ist bekanntlich noch immer der Begriff des Gefühls. Das Gefühl, welches einerseits über alles hochgeachtet und von mehr als einem achtbaren Philosophen der neuern Zeit, u. a. von Jacobi, Schleiermacher, Fries — von jedem nach seiner Weise — zum Grundprincip gemacht, von andern dagegen eben so tief herabgesetzt worden ist, taugt allerdings, der oben ausgesprochenen Ansicht zufolge, nicht zum Princip, aus dem sich das gewünschte Höhere, namentlich, wie man meinte, der Inhalt des Schönen, des Moralischen und des Religiösen entwickeln ließe. Das Seelenelement, an und für sich einfach, ist den Determinationen der Natur einerseits und des denkenden Subjects anderseits passiv dahingegeben; nimmt man diese Potenzen weg, so bleibt zuletzt nichts als der reine Aether der Substanz in seiner unbestimmten Grenzenlosigkeit. Sobald daher das Gefühl sich in sich selbst vertieft, oder vielmehr, sobald das Subject in dieses sein Substrat hinabschaut, ist da nichts zu erkennen als das abstract Allgemeine, die spinozistische Substanz, und so fern diese der alles producirende Grund sein soll, eröffnet sich darin nur der Ungrund des Pantheismus und Naturalismus. Es taugt und dient, wie gesagt, nur zum medium oder vinculum, nicht aber zum quellenden Gedankenprincip, es ist vielmehr das Aufhören aller bestimmten Gedanken sowohl als realen Bestimmungen. Allerdings weis't nun dieses medium anderseits auf einen Kosmos und eine organische Natur hin als auf das andere Extrem; aber auch nur von daher kommen dem Gefühlselement die specifischen Bestimmungen als Inhalt, und so fern es Bestimmungen, oder je bestimmter diese Bestimmungen werden, desto mehr bestehen sie in sinnlich

organischen Determinationen, so daß die Forschung, indem sie das Gefühl dahin verfolgt, hinaus in das Gebiet der äußerlichen Empirie, indem sie diesen Weg aber zurück zur innern Einheit nimmt, ins Unbestimmte, in das alles in sich auflösende Gemeingefühl geräth, dessen thierisch-magnetische Erregungen uns an und für sich auch über die Natur nichts Bestimmtes offenbaren, wohl aber zur Quelle des Mysticismus und einer sensualistischen Schwärmerei werden können.

Anders dagegen gestaltet sich die Sache, sobald wir dieses medium als Wille auffassen. Dieser weis't zwar auch über sich hinaus, aber an eine ihn bestimmende Intelligenz, aus dem Dunkel zum Licht; und ist der Willensproceß als realer Vorgang gesetzt, so ist auch sein Begriff als eine Wahrheit im Denken selbst reflectirt; so daß damit das Denken in den gerechtfertigten Besitz oder das Eigenthumsrecht dieses Begriffs kommt, was nicht der Fall ist, so lange Denken und Wollen auch inhaltlich materiell für eins und dasselbe gelten, nach Spinozas Satz: voluntas et intellectus unum idemque. Dem Willen geht dann eben so sehr seine objective Wahrheit ab, wie dem äußerlichen Sein, und das Denken ist in beiderlei Beziehung nicht Wissen, sondern nur ein sich selbst verborgener Idealismus, d. i. Monismus. Mit dem Begriff des Bewußtseins ist daher nothwendig das concrete Ganze, darin das seelische Moment, und mit dem Begriff des Willens dieses seelische Moment zugleich in die richtige Unterordnung unter das geistige gesetzt, während der Begriff des reinen Denkens nur die eine Seite des Bewußtseins enthält. Im Willensbegriff wird also allerdings eine höhere Totalität erfaßt als im Denkbegriff; aber weil dieser Wille hier selbst nur in und mit der Bewußtseinskategorie gefaßt ist und beide sich dialectisch bedingen, so sind sie auch beide noch mit der oben angegebenen Schranke behaftet, nämlich nur Wechselwirkung daseiender Momente, nicht primitiv genetisch sein zu können.

c) Primitiv genetisch sind sie in diesem Zusammenhange beide nicht, aber ihre Stellung zu einander kann eine dem Zweckbegriff der Erkenntnißtheorie entsprechende sein und auch

nicht, wie oben (b.) erwähnt wurde. Die entsprechende finale Stellung derselben ist die, daß die Intelligenz das Anfangende, die bestimmende Causalität, d. i. Princip sei, der Wille sich bestimmen lasse und die That folge als eine jener Idealität entsprechende Realität. Dieses Product wird dann von der Intelligenz als dem Urtheilsvermögen erkannt und anerkannt als der ausgeführte Zweck und zugleich auch der ganze Proceß als so sein sollender. Dieß also ist der Endzweck und im Absoluten zugleich das an sich Erste (*Φύσει πρότερον*). Im Proceß der werdenden Subjecte (*πρὸς ἡμᾶς*) ist es umgekehrt — aber damit noch nicht in jedem Sinne abnorm; abnorm nur dann, wenn dieser Proceß nicht den Weg der Umkehrung einschlüge, sondern diese Wendung positiv negirend, sich in seiner Verkehrtheit behauptete und somit anstatt Progreß (Fortschritt) zur zweckmäßigen Stellung zu werden, sich vielmehr als Proceß behauptete. Der Progreß dagegen ist die dem werdenden Subject gemäße, normale, die Discrepanz der daseienden Wirklichkeit mit der zu realisirenden, (nicht sein, wohl aber) werden sollenden Idealität immerdar aufhebende und versöhnende Bewegung, kurz die Normalität des Werdens als solches, die rechte und richtige Vermittelung. Die Rangordnung der Momente ist das Normale; das Princip muß seiner principiellen Stellung, die Vermittelung der ihrigen, und eben so der Zweck der seinigen entsprechen; bei aller Einheit des Ganzen darf kein Moment seine Stelle schlechthin verwechseln und dadurch die andern aus den ihrigen drängen. Hier nun ist der Anfang der werdenden Persönlichkeit der Stand der Nothwendigkeit, welche in dieser ersten Unmittelbarkeit nichts anders ist als die Wirklichkeit. Nicht die Freiheit ist, wie Hegel sagt, identisch mit Nothwendigkeit, sondern die unmittelbare Wirklichkeit ist eine Nothwendigkeit; der Unterschied ist aber der, daß in der unmittelbaren Wirklichkeit sich diese und die in ihr verborgene Möglichkeit noch nicht auseinandergesetzt haben, so daß, wenn die Wirklichkeit das Erste ist, die Möglichkeit als Zweites sich einstellt, und ihre Wechselbeziehung zum Dritten als Nothwendigkeit hervortritt. Alle drei sind jedoch Stadien der

Vermittelung, welche einerseits das Princip der Erkenntniß-theorie, anderseits den Zweck derselben voraussetzen, der die Freiheit ist.

Ferner aber sind diese hier auftretenden Kategorieen die bestimmten Kategorieen der Modalität und damit besondere, eigenthümliche, mit den Kategorieen des ontologischen Seins und denen des logischen Denkens nicht zu verwechselnde, eben darum, weil sie die Synthese von beiden, und somit eine dritte Art sind. Die Identification derselben mit den ontologischen Kategorieen der Realität (Dingheit) bringt den materialistischen, die Identification mit den logischen den subjectivistischen und idealistischen Monismus hervor, keiner von beiden erreicht den Begriff des Wissens. Wenn nun so eben in der Erkenntnißtheorie von einem Princip gesprochen wurde, welches den drei vermittelnden Modalkategorieen als Grundkategorie vorangehen soll, so kann diese nichts anders sein als der Begriff der Modalität oder die Modalität überhaupt. Dieß ist jedoch ein formaler Ausdruck oder bloße Formbestimmung, nämlich der Gewißheit, welche sein Inhalt ist; so daß 1) die Gewißheit, 2) a. die Wirklichkeit, b. die Möglichkeit, c. Nothwendigkeit, und 3) die (formale) Freiheit die sämmtlichen Glieder des Modalitätsverhältnisses ausmachen.

Dieser Proceß läßt sich endlich auch noch unter einem andern Gesichtspunkte betrachten und darstellen. Wenn die ganze hier vorliegende Sphäre die des Bewußtseins ist, Bewußtsein aber das subjective Denken und das objective an sich selbst reale Sein sammt der Wechselwirkung beider befaßt, so ist diese vorliegende Einheit von Idealität und Realität als Einheit, die Persönlichkeit, denn Person ist und heißt diese reale untheilbare Einheit. Diese Einheit ist von Anfang an vorhanden, auch der Mensch ist Person sobald er eintritt ins irdische Dasein; wesentlich ist dieß Ganze von Anbeginn; was noch nicht ist und erst werden soll, fällt dem Progreß, d. i. der Umkehrung der Momente anheim; der Mensch soll aus einer nur unmittelbar daseienden Persönlichkeit eine für sich seiende und freie werden, d. h. die Intelligenz (das Ich) soll

in ihm das Anfangende, absolute Causalität werden, was nichts anders ist, als der in der Principlehre aufgeführte Progreß der Epimethie zur Promethie und somit zur Freiheit durch Selbstbefreiung. Dieser Progreß läßt sich nun auch, wie gesagt, in Bezug auf das in der Persönlichkeit enthaltene Ich so ansehen und darstellen, daß zwar immer die ganze Person vorhanden ist dem Princip und Zweck nach, aber die Vermittelung fortschreitet, und zwar in der Weise, daß anfangs das Ich als abstractes Grundmoment, die mit den Vorstellungen oder Gedankenbestimmungen noch identischen oder zusammenfließenden Willensbestimmungen als das zweite, vermittelnde, und die Thatwirkung (oder umgekehrt das wirkende Object) als das Dritte erscheint, somit die Persönlichkeit zwar Dasein hat, aber noch unmittelbar auf die Aeußerlichkeit bezogen ist, oder die objective Natur in den Schluß ihrer Totalität verschlingt. In diesem Stadium der Unmittelbarkeit ist intellectus und voluntas allerdings noch in so weit identisch als sie noch nicht zur Diäresis gekommen; aber was von dieser besonderen Form der Unmittelbarkeit, einer aufzuhebenden, gilt, gilt nicht von dem Begriff der Persönlichkeit als Zweckbegriff, so daß jener spinozistische Satz dessenungeachtet einseitig ist, der den Zustand der sinnlichen Unmittelbarkeit mit dem Begriff der Persönlichkeit verwechselt, und, in seiner vollen Bedeutung acceptirt, den Menschen zu einem bloßen Sinnenwesen, die Ethik zum Eudämonismus herabdrückt, und diesen zum Endzweck erhebt.

2.

Vermittelung der Erkenntniß.

A. Die Modalität.

a) Die Gliederung dieser Sphäre wird einerseits der logischen, anderseits der ontologischen entsprechen müssen, da sie eben die Verhältnisse und Beziehungen beider, mithin, wie oben gezeigt, an und für sich formale Verhältnißbegriffe auszusprechen

hat. Diese formalen Begriffe des Verhältnisses sind die in der Sprache hypostasirten Modalkategorieen; diesen Begriffen werden dann auch modale Urtheile (assertorische, problematische, apodictische) und endlich modale Schlüsse, d. i. Beweise entsprechen müssen.

Ferner, da das Subject hier als actuelles Denken, eben so das Object als actuelles, wirkliches Sein gesetzt ist, so muß auch die Vermittelung eine eben so existentielle und actuelle, ideal-reale sein; d. h. ihr Begriff darf nicht bloß nur wieder die Denkvermittelung oder Vermittelung des Seins, nicht bloß logische oder ontologische Kategorieen enthalten, sondern eigenthümliche Synthesen beider; die Vermittelung muß eine vom subjectiven Denken durch die Bewegung der materiellen Natur hindurch gehende und auf die Subjectivität zurückkommende sein. Diese reale Seite, welche die Modalitätsvermittelung an sich hat, findet sich im Verein mit der ideellen in der Erscheinung der Sprache. Die Sprache ist keineswegs nur ein Gegenstand der Empirie und besonderer empirischer Disciplinen, wiewohl sie, gleich der Mathematik und der Schullogik, eine besondere Wissenschaft, die Sprachwissenschaft, begründet, aber ihr Begriff ist unter die Kategorieen der Wissenschaftslehre aufzunehmen und a priori zu begründen. Die Sprache ist die nothwendige Offenbarungs- d. i. Vermittelungsweise der werdenden Subjecte unter sich und für dieselben; sie ist die Wirklichkeit und Wahrheit (objective Realisation) dieser Vermittelung in demselben Sinn, wie das Sein des Objects ein nothwendiges Moment des Wissens ist; ohne Sprachverkehr hätte die Vermittelung gar keine Stelle im erkenntnißtheoretischen Proceß, es gäbe gar keinen solchen Verkehr, sondern nur logisches Denken und natürliches Wirken. Wenn man früher die Sprache nur nach ihrem äußerlichen Zweck auffaßte, als Vehikel der Mittheilung der Gedanken an Andere, so wurde dabei vorausgesetzt, daß das Vorstellen und Denken in sich für sich fertig geworden, bevor es zur Aeußerung schreite; vielmehr ist die Präcision der Gedankenbestimmung eben so nothwendig an die Sprache wie diese an jene gebunden; aber eben darum darf

auch dieses andere Moment des Sprachzweckes, das subjective der Gedankenbildung, welches seit W. v. Humboldt's geistreicher Forschung zur gebührenden Geltung gekommen, nicht einseitig hervorgezogen werden, sondern es ist einzusehen, daß auch diese nicht im Subject allein und isolirt für sich, sondern nur im wirklichen äußerlichen Sprachverkehr zur Bewegung und Entwickelung gelangen kann. Endlich aber ist auch der Umfang der Sprachfunction auf eine bestimmte Grenze zu bringen; denn sie erstreckt sich allerdings nicht über das ganze ideelle und reelle Gebiet, sondern hat, wie der Verstand, dem sie dient, ihre bestimmte mittlere Sphäre. Die Anschauung im engern Sinne bedarf ihrer nicht (wie denn auch die Mathematik wohl gewisser Zeichen, aber nicht eigentlich der Sprache bedarf), und umgekehrt ist auch die Sprache gar nicht fähig, über diese Grenzen hinauszugehen. Sie kann weder das Niedrigste noch das Höchste, sondern nur das Relative bezeichnen, d. h. wie es ihr an Ausdrücken fehlt für die niederen formlosesten Empfindungen (z. B. des Geruchs), so fehlt es ihr auch an Bezeichnungen der Individualität oder Einzelheit der Exemplare. Die nomina propria sind nur Nothhülfen hierfür, an sich sind sie Appellativa, und im Wortsinn liegt nicht der gemeinte Gedanke. Die Sprache geht der Logik auch in dieser Beziehung zur Seite, und reicht soweit diese reicht, denn auch diese drang nicht bis zur Vielheit der Einzelnen vor. Wenn daher das „Unsagbare" geradezu als nichtig, schlecht und unbedeutend bei Seite geworfen wird, verschüttet man mit dem Niedrigsten auch das Höchste und läßt sich von einem traditionell gewordenen Vorurtheil leiten. Die eigentliche Bedeutung und Nothwendigkeit der Sprache liegt in der Nothwendigkeit der abstracten Allgemeinbegriffe oder der von Kant sogenannten transcendentalen Schemata des Verstandes für alle von unten auf anfangende, werdende Persönlichkeiten; diese Begriffe und somit auch die Sprache sind das sine qua non und schlechthin nothwendige Bedingniß der Bildung. Diese Schemata ziehen freilich durch Hypostasirung die Gestalt von Bildern an, da es aber keine allgemeine Bilder (z. B. von einem allgemeinen Dreieck) geben

kann, so müssen diese Schemata flüssig gehalten werden, und sieht man genauer zu, so bezeichnen sie in Wahrheit die Regel der successiven Gedankenbestimmung selbst, d. h. sie sind Begriffe des Werdens als eines bestimmten Werdens oder einer zweckmäßigen Thätigkeit, nach Kant: „Vorstellungen von einem allgemeinen Verfahren der Einbildungskraft, einem Begriff sein Bild zu verschaffen". (Krit. d. r. V. p. 140 fgg. d. 1. Ausg. cf. oben: Log. 2. A. c. fin.) Hierin liegt eigentlich das Wesentlichste des sogenannten „Formalen", so fern es ein integrirend nothwendiges, mit nichten zu beseitigendes Moment des Erkenntnißprocesses ausmacht.

b) Hat nun auch die Wissenschaftslehre diesen psychologisch-sprachlichen Erscheinungen nicht weiter nachzugehen, so hat sie doch das Princip derselben zu befestigen und mit dem Begriff der formalen Synthese zu thun, der in seiner Reinheit aufgefaßt, das Gesetz eines Progresses bedeutet; als solches wird sich das Resultat der Erkenntnißtheorie auch zuletzt herausstellen müssen. Wenden wir uns aber vorerst zurück zum Princip oder zum Begriff der Modalität selbst, so coincidirt dasselbe mit dem Begriff des Bewußtseins in seiner Unmittelbarkeit. Bewußtsein = Gewißheit ist die Synthese oder das Zusammenwissen (conscientia) vom subjectiven und objectiven Sein und deren formale Identität. Die Unmittelbarkeit dieser Synthese setzt aber objectiv voraus:

Die Wirklichkeit. Hierbei muß sogleich bevorwortet werden, daß diese Bezeichnung, weil nur von einer Modalkategorie gültig, etwas anderes bedeutet, als die oft mit ihr synonym gebrauchte Realität. Die Realität ist eine einseitig objective ontologische Kategorie, die Wirklichkeit nimmt Bezug auf das Wissen in dem Sinne, wie wir sagen: dieß ist wirklich wahr; sie bedeutet die Wahrheit aber nur in der Unmittelbarkeit des Erkanntseins ihrer Existenz. Das an sich oder objectiv Reale wird, sobald es als Wirkliches ausgesprochen wird, damit auch als ein Wirksames genommen, und zwar in Beziehung auf das diese Wirklichkeit aussprechende Subject, oder so fern es auf dieses wirkt. Diese unmittelbare Wirklichkeit oder die

Wirklichkeit schlechthin ist in der That die Wechselwirkung von Object und Subject von Seiten des ersteren angesehen, weil hier noch das Object als Princip und Ausgangspunkt der Wirkung gesetzt wird. Die Vermittelung ist die sinnliche Erfahrung; die gegebene oder vorgefundene Objectivität ist noch nicht von der Causalität des Denkens durch den Willen hervorgebracht. Das Subject weiß sich nicht als Princip und Grund dieses objectiven Daseins, vielmehr erscheint die Wirksamkeit der Objecte als der Grund des subjectiven Gedankeninhalts, mithin als das bedingende Agens, mit dessen Actualität auch der Effect, die Gewißheit, wegfällt. Das Object, dessen Wirksamkeit im Sinnenproceß, und das percipirende Subject sind hier die Glieder des Schlusses. Diese unmittelbare Wirklichkeit ist also im Subject nur Gewißheit, so lange sie selbst actuell währet, d. i. sinnlich empfunden wird. Was sich hier zum ganzen Begriff zusammenschließt, ist nicht das (abgetrennt vom wahrnehmenden Bewußtsein) sich an sich selbst erhaltende und bewegende Object — die nur objective Realität — sondern 1) die unmittelbare objective Wirklichkeit, 2) die sinnliche Wechselwirkung und 3) die unmittelbare oder sinnliche Gewißheit. Und wie hier das Object das Subject in den Kreis seiner Wirksamkeit verschlingt, so auch von der andern Seite angesehen das Subject das Object, so daß die Person die Seite der Objectivität als constituirende unmittelbar zu sich zählt, oder m. a. W.: der Wirklichkeit des Objects entspricht das Zusammenschließen des abstracten Ichmomentes vermöge des Empfindens (in sich Findens) mit dem Object zur Einheit des unmittelbaren Bewußtseins — auch wohl Weltbewußtsein genannt.

Auch nach vollständiger Entwickelung und Umkehrung der Momente zur Freiheit dauert diese Wirkung, aber als beabsichtigte Rückwirkung des gesetzten Objects fort; sie liegt also im Zweck und geht nicht verloren (soll nicht negirt werden), nur ihre Unmittelbarkeit und die Dignität des Objects als causaler Ausgangspunkt der Wirkung und die passive Stellung des Subjects soll negirt und damit die Freiheit der Person hergestellt werden, welche in dieser Stellung noch unfrei ist, so

daß dann nach der Umkehr, oder vielmehr wenn das Ganze gesetzt ist, diese Wirklichkeit als die Seite der aufgehobenen Nothwendigkeit erscheint. Die Wirklichkeit ist also ein bleibendes und nothwendiges Moment an und für sich. Aber in dieser ersten Stellung ist das Subject noch nicht befriedigt, es hat darin noch nicht weder seine Selbstgewißheit als (monadisches) Subject noch die reflectirte Gewißheit des Objects. Da dieses ein einzelnes dieses und endliches ist, so ist auch das vermittelnde Empfinden ein wechselndes, bald daseiendes, bald verschwindendes, und somit auch die Gewißheit. Aber die Schuld liegt nicht allein am Subject, noch an der Vermittelung, sondern wesentlich am Object selbst, welches seiner Natur nach ein verschwindendes, zu wirken aufhörendes ist. Hieraus folgt zweierlei, einmal, daß dieser Proceß ein nur auf sinnliche Objecte beschränkter ist, damit aber auch, daß er in so weit ein nothwendiger und durch nichts anders zu ersetzender ist, als es endliche Objecte (Erscheinungen) dieser Art giebt. Einerseits also ist die sinnliche Wahrnehmung eine Wahrheit und Nothwendigkeit für den Menschen, anderseits ist sie objectiv sehr beschränkt und keineswegs die stützende Grundlage aller Gewißheit von allem möglichen Sein, wie der Empirismus will. Im Ganzen genommen entspricht diese Stellung hier dem Standpunkt der Lockeschen Philosophie und der Ueberzeugung, daß nur dasjenige objective Gültigkeit (Gewißheit) hat, was auf uns wirkt, und zu dessen Eindruck wir nichts verändernd hinzu thun, wobei wir uns also rein passiv oder receptiv verhalten; welche Grundansicht aber, nachdem Hume gezeigt, daß die Verbindungen (Kategorieen) des Empfindungsstoffes nicht objectiv gegeben werden, sich von Kant umdrehen lassen mußte in die entgegengesetzte: nur das ist allgemein und nothwendig (gewiß), was die Subjectivität (als allgemeine Gesetzmäßigkeit des Denkens) hinzuthut und aus sich schöpft, wobei jedoch immer noch dieß widersprechend bleibt, daß die Objecte gegebene sein sollen; denn volle Uebertragung der subjectiven Selbstthätigkeit auf die Objecte, und somit auch volle Gewißheit derselben, würde erst dann stattfinden, wenn die Objecte tota quanta auch ihrer

Existenz nach freie Producte der Intelligenz wären, wozu es indessen innerhalb der Erkenntnißtheorie überhaupt nicht kommt, und nicht kommen kann.

Die Gewißheit von der unmittelbaren (gegebenen) Wirklichkeit ist daher selbst noch eine unvermittelte, nicht gewisse außer den vorhin gezogenen engen Grenzen. Sie stützt sich zwar darauf, daß das denkende Subject seinen Gedankeninhalt nicht selbst produciren könne, denn sonst würde das Subject sich nicht passiv fühlen beim Empfang und Besitz desselben, mithin die Gewißheit nicht auf seine eigne Passivität gründen können. Da nun aber in Wahrheit das Subject nur in so fern etwas weiß (denkend erkennt), als es selbst activ denkt (Selbstdenken ist), mithin seine Gedankenobjecte selbst producirt, so verschwindet jene unmittelbare Gewißheit in demselben Verhältniß, als das Empfinden aufhört Theil zu nehmen an der Production derselben, d. i. je mehr sie reine und bestimmte Erkenntnisse werden. Die Skepsis tritt also an die Stelle der ersten Sicherheit. Wie indessen das Empfinden nicht ganz ohne Resultat blieb, oder, wie oben gesagt, ein Rest von Nothwendigkeit der sinnlichen Unmittelbarkeit zu vindiciren ist, so kann auch die Skepsis nicht zu völliger Vernichtung dieser Wahrheit fortgehen, sondern muß einerseits ein Denken übrig lassen, und sobald dieses sich als Bewußtsein (Subject) ergreift und festhält, anderseits auch ein objectives Sein damit bestehen lassen (Kants Ding an sich), nur daß dann dieses Ding an sich nur seiner Existenz nach für gewiß und nothwendig, nicht aber seinem essentiellen Inhalte nach für erkennbar gilt.

Die Möglichkeit. Wenn irgendwo, so wird es an dieser Stelle einleuchtend, daß die vorliegenden Kategorieen Modalkategorieen und als solche von eigenthümlicher Art und Bedeutung sind. Kant verwechselte sie mit nur subjectiv logischen, Hegel mit ontologischen; ersterer kommt dadurch auf eine nur subjective Denknothwendigkeit, die keine objective Gewißheit geben soll, sagt aber richtig, daß die Uebertragung der Verstandeskategorieen auf das Uebersinnliche Widersprüche (Antinomieen) erzeuge, so fern sie nämlich als Wesenskategorieen an sich und abgesehen

von ihrer Beziehung auf unser Denken gefaßt werden, daher er sie allein in unser subjectives Denken eingeschlossen wissen will. Hegel thut dieß, was Kant verboten hatte, er macht jene Kategorieen zu Kategorieen der Dinge (Realität) an sich, und setzt damit den Widerspruch oder die Antinomie als die lebendige Wesenheit (Negativität) des Wirklichen an sich. Wir geben diese Kategorieen ihrer ursprünglichen Bedeutung zurück, Modalitätsverhältnisse zu sein, und suchen, diese Stellung unverrückt festhaltend, uns eben so sehr vom Kantischen Subjectivismus wie vom Hegelschen Objectivismus frei zu halten. Dieß, und die Endlichkeit dieser Verhältnisse, daß sie nämlich gar nichts weiter bedeuten sollen, als die Verhältnisse des endlichen Wissens, daß sie eben nur die eigenthümlichen Vermittelungskategorieen des Wissens der denkenden Monaden unter sich und im Naturelemente sein sollen, ist hier unausgesetzt festzuhalten. Im großen Ganzen sind diese Kategorieen eben so ein integrirender, nothwendiger Bestandtheil, wie die Endlichkeit selbst zur Unendlichkeit gehört, damit diese concrete Unendlichkeit sei. Wie sehr sich auch Hegel (Encycl. § 142. Ausg. v. Henning) gegen den reflectirenden Verstand ereifert hat, welche die Wirklichkeit und Möglichkeit von dem objectiven Geschehen unterscheide und abtrenne, so ist diese ganze Polemik dennoch selbst zur Hälfte ein Mißverständniß; sie ist berechtigt, so weit sie gegen die nur subjectiv logische Bedeutung dieser Kategorieen gerichtet ist, aber unberechtigt, so fern dieselben zu nur ontologischen Wesenkategorieen herabgesetzt werden, und die Frage, ob es überhaupt Modalkategorieen gebe, hätte vorher discutirt werden müssen; denn giebt es solche, so ist weder die Art und Weise, wie Kant, noch wie Hegel mit ihnen verfährt, die richtige; obgleich das Kantische, der ältern Metaphysik nachgebildete Verfahren der Wahrheit im Ganzen näher kommt, als die Hegelsche Neuerung. Dieß zeigt sich vorzugsweise in der Kategorie der Möglichkeit. Wenn Hegel (Logik II. p. 201) sagt: „In der Wirklichkeit sind die Momente nur als aufgehobene oder formelle, noch nicht realisirt, ihre Verschiedenheit gehört also zunächst der äußern Reflexion an und ist nicht als Inhalt bestimmt", so ist

dieß ganz richtig gesagt, und heißt so viel: die Wirklichkeit bedeutet eine Stellung des Objects zum subjectiven Denken, in welcher nicht das Object den Unterschied von Möglichkeit und Wirklichkeit in sich trägt, sondern dieses Unterscheiden in einem außen stehenden Subject (dem Denken) vor sich geht. Wenn er aber fortfährt: „die Wirklichkeit (in ihrer Unmittelbarkeit) ist eine Wirklichkeit gegen eine Möglichkeit; die Beziehung beider auf einander ist das Dritte, das Wirkliche bestimmt eben so sehr als in sich reflectirtes Sein und dieses zugleich als unmittelbar existirendes; dieses Dritte ist die Nothwendigkeit" — so ist hier schon wieder die Beziehung auf das erkennende Denken weggefallen und eine ontologische Kategorie an die Stelle der modalen getreten. Hegel geht davon aus, daß alles Wirkliche auch an sich möglich sein muß, und diese Identität von Möglichkeit und Wirklichkeit ist ihm die Nothwendigkeit. So einfach und einleuchtend dieß scheint, so wird damit doch nur die unmittelbare Realität bezeichnet, d. i. nichts als die Wirklichkeit in dem Sinne, daß sie gar nicht auf Erkennen bezogen ist, weder auf ein Sichselbsterkennen des Objects in sich, noch auf das unsrige, somit überhaupt gar nicht auf Modalität. Das Object als an sich selbst durch und durch objectives Wesen ist aber stets actuelle Wirklichkeit, wenn und so fern es ist. Es ist nie und an keinem Theile nur Potenz, Möglichkeit zu sein, sondern es ist, oder es ist nicht. Die nur objective Möglichkeit „ist daher an ihr selbst auch der Widerspruch, oder sie ist die Unmöglichkeit" (p. 204. coll. 211). Weil nämlich im Bereich des ontologischen Seins entweder die Summe der Bedingungen, die zu einer Wirkung (Wirklichkeit) gehören, noch nicht beisammen, und somit die Möglichkeit einer Wirklichkeit noch nicht vorhanden, vielmehr die Unmöglichkeit der letzteren noch da ist, sobald sie aber vollständige Möglichkeit wird, damit auch Wirklichkeit und nicht mehr bloße Möglichkeit ist, so hat die Möglichkeit als solche gar keine Dauer, sie ist zu keiner Zeit, ist also überhaupt gar nicht (außer nur in unseren Denken) vorhanden. Anstatt nun dieß für einen Beweis zu nehmen, daß die Kategorie der Möglichkeit, übergetragen

aus dem Modalitätsverhältniß in das unmittelbare Sein, zum Widerspruch wird und folglich unzulässig ist, schließt Hegel: also ist die reale Wirklichkeit in Wahrheit selbst der objective Widerspruch; Kant dagegen: also ist die Möglichkeit nur eine Kategorie des Denkens, und mithin ebenfalls keine Modalität des objectiven Erkennens.

Nach der älteren Ansicht heißt Möglich dasjenige, in dessen Begriff kein Widerspruch liegt, also das Denkbare; es muß aber hinzugesetzt werden: ein Widerspruch, der das Sein desselben undenkbar macht; durch diesen Beisatz wird die Beziehung der logischen Möglichkeit auf das Sein, die Beziehung selbst also als modale, metaphysische und erkenntnißtheoretische bezeichnet; richtiger also würde anstatt „das Denkbare" hier gesagt werden: das Wißbare oder Erkennbare. Denn bleibt man bei der bloßen Denkbarkeit schlechtweg stehen, so hat man nur das logische Moment; sehen wir aber anderseits auf das objective allein, so besteht das ontologisch oder sogenannte real Mögliche in demjenigen, zu dessen Wirklichkeit keine Bedingung fehlt, mithin in dem schon an sich actuell Wirklichen; dieses aber wird dann erst das modal Mögliche, wenn es ein Wißbares ist, möglicher Weise gewußt, als seiend anerkannt werden kann, nicht aber in dem Sinne, daß es selbst sich erst zur Wirklichkeit zu bringen vermöchte. So löst sich in dieser modalen Synthesis der Widerspruch, daß das, was an sich schon wirklich ist, für uns, d. h. für das Erkennen, ein Mögliches ist, oder Wirklichkeit und Möglichkeit sind concret Eins im Erkennen; durch die objective Wirklichkeit wird erst das subjective Erkennen. In diesem Sinne sagen wir z. B. es ist möglich, daß es ein Polarland gebe, oder kurz: ein solches Land ist möglich, d. h. es ist denkbar, daß es sei, und weil es vorhanden ist, wißbar oder erfahrbar.

Allerdings ist diese Modalkategorie noch nicht die befriedigende letzte; bei ihr stehen bleibt nur der logische Subjectivismus, indem er als letztes Resultat des Erkennens dieß ausspricht, daß wir a priori überhaupt nur die (logische) Möglichkeit oder Denkbarkeit aber nie die Wirklichkeit zu erkennen vermögen, weshalb

auch Kant zum Wissen im engern Sinne stets die sensuelle Berührung mit dem Gegenstande fordert. Aber diese Kategorie der Möglichkeit, als modale aufgefaßt, ist auch nicht einfach, sondern hat ihre mit ihr zugleichgesetzten Momente, und diese Momente müssen denselben doppelseitigen Charakter tragen, welcher der ganzen Modalität eigen ist. Wäre die Möglichkeit bloß die logische Denkbarkeit, so würden ihre Momente auch nur logische, wäre sie die nur objectiv ontologische, so würden sie auch nur ontologische, nämlich der Umkreis der Bedingungen und das Zusammenschlagen in die Gesammtwirkung sein. Hier aber müssen es solche sein, die einmal die subjective Seite in ihrer Beziehung auf die objective, das andere Mal die objective in ihrer Beziehung auf die subjective, endlich diese Bezogenheit selbst mit ihren Extremen zusammen aussprechen. Das (subjectiv) Mögliche also, von der Seite seines objectiven Seins, aber für das Wissen, angesehen, ist das Zufällige; das beziehende Erkennen oder Wissen selbst aber ist das Wissen von einem nur Möglichen, mithin das Wissen, daß man nichts nothwendig Gewisses weiß, oder das negative Wissen (Wissen des Nichtwissens), in der Bedeutung, wie Socrates und neuerlich auch die kritische Schule dieß nahm, eine Bescheidenheit aber nicht Skepsis des Bewußtseins, in der That die Wahrheit des Bewußtseins auf diesem Standpunkte, welches sich über Umfang, Inhalt und Grad seines Wissens nicht mehr täuscht.

Es ist von der größten Wichtigkeit und weitgreifendsten Consequenz, daß diese Kategorieen in ihrer wahren Bedeutung aufgefaßt, aber auch daß ihre Anwendbarkeit, d. i. der ihnen zukommende Inhalt eben so bestimmt abgegrenzt werde, wie dieß bei der modalen Wirklichkeit in Bezug auf das bloß empfindbar Sinnliche geschehen ist. Die Dialectik, die zwischen den modalen Momenten der Möglichkeit, der Zufälligkeit und der negativen Gewißheit waltet, ist diese. 1) Für dasjenige Wissen, welches hier in Rede steht, giebt es in der That ein Zufälliges, denn beide, das Subject und das Object, sind unmittelbar und zugleich gesetzte, keines ist das Princip des andern, sondern dualistisch, wie sie sind, finden sie sich unmittelbar in

Wechselwirkung, welche damit gleichfalls eine unmittelbar eintretende oder zufällige ist. Diese Zufälligkeit beruht aber 2) theils selbst wieder auf dem andern zugleich mit vorausgesetzten Momente des negativen Wissens, theils begründet sie dasselbe ihrerseits; denn was nicht positiv und a priori gewiß gewußt werden kann, muß ein Zufälliges an sich sein, und nur ein solches kann mit Recht auch nicht gewußt werden. Soll es nun aber 3) überhaupt im Umkreis der Wirklichkeit ein solches geben, so müssen Wesen vorhanden sein, die so wirken oder handeln und eine solche Wirklichkeit hervorbringen, die, weil sie aus Nichtwissen hervorgeht, auch nicht a priori gewußt werden kann, womit ein Kreis von Zufälligem (die erste Voraussetzung) möglich und wirklich gemacht wird, der dem Erkennen mit Recht nur als Möglichkeit des Wirklichseins erscheinen und weshalb es sich selbst als Wissen des Nichtwissens behaupten kann. Diese subjective Kategorie der Möglichkeiten wird also auch objectiv oder an sich auf einen gewissen Umfang beschränkt und somit nicht geläugnet, daß es auch a priori Wißbares geben kann, was nicht in diese Kategorie des bloß Möglichen und Zufälligen zu ziehen ist, während dieses Letztere namentlich alles dasjenige ist, was theils vom Irrthum, theils von der Willkühr der Menschen abhängt, zugleich aber auch den Inhalt der vorigen Stufen mitbefaßt, so fern die Gewißheit desselben nicht in der unmittelbaren Anschauung (als ein fieri) gegeben oder auf das Zeugniß derselben (als factum) gegründet ist.

Rein objectiv in der Natur giebt es keinen Zufall, und das Denken verwirrt sich, sobald es in den reinen Naturzusammenhang den Zufall einspielen läßt; eben so wenig im reinen logischen Denken. Wohl aber hat der Zufall da seine Stelle, wo beides zusammentrifft, im Erkennen und empirischen Wissen. Wird hier dem Zufall sein Recht nicht gelassen, so kann es auch ein Recht des Nichtwissens überall nicht geben; es giebt dann überhaupt keine culpa, sondern nur entweder dolus oder vis major. Hegel, der in der Rechtslehre ganz unbedenklich das „Recht des Wissens" (noch dazu ohne ihm gleichzeitig eine Pflicht des Wissens zur Seite zu setzen) einführt, hat, streng genommen,

in seinem System gar keine Begründung hierfür. Bei dieser modalen Bestimmung des Zufalls kommt es gar nicht darauf an, ob es in der Natur überhaupt Zufälligkeit gebe oder nicht; es kommt darauf an, ob es Zufälliges für unser Erkennen und Wissen gebe; so wenig man läugnen kann, daß es Irrthum giebt, weil der Irrthum objectiv nichts Wahres einschließt, so wenig kann wegen obiger objectiver Unmöglichkeit des Naturzufalls die modale Zufälligkeit geläugnet werden. Was auch dem Culposen, wenn er überhaupt bei Bewußtsein war (und sonst wäre er nicht culpos) zugemuthet werden kann, ist, daß er sich seines Nichtwissenkönnens bestimmter Eventualitäten habe bewußt sein können und sollen und sich deßhalb des Handelns ganz zu enthalten gehabt hätte, so fern dieses Enthalten selbst in seine Willkühr gestellt war. Genau erwogen geht auch der Streit des Determinismus und Indeterminismus zuletzt auf diese Kategorieen zurück, und der erstere wird unwiderleglich, sobald die Möglichkeit aus ihrer modalen Bedeutung in die physische oder in die logische übersetzt wird — eine Untersuchung, deren weiterer Verfolg nicht hierher gehört.

Von dieser Kategorie bleibt, obschon sie nicht die höchste ist, dennoch ein nicht aufzuhebender Rest als Resultat, nämlich die negative Gewißheit, daß das Undenkbare auch nicht wirklich ist, der Bereich des subjectiv und objectiv Unmöglichen, d. i. der reine Widerspruch, das ἀδύνατον, zugleich weder möglich noch unmöglich, oder affirmativ: möglich und unmöglich zugleich zu sein. Ist aber logisch allerdings a priori zu sagen, was eine Unmöglichkeit sei, so ist mit der Negation der Unmöglichkeit doch nur die Möglichkeit hergestellt, nicht aber eo ipso die modale Wirklichkeit oder Nothwendigkeit. Die logische Vollziehung eines Gedankens ist freilich auch seine logische Wirklichkeit, und in dieser Rücksicht verhält sich das Denken wie das reale Sein; aber diese logische Vollziehbarkeit, der ich durch die Vollzogenheit gewiß werde, ist noch nicht die reale Wirklichkeit, sondern bloß die Möglichkeit derselben, und darauf, daß der Realisirung einer That die ideelle Wirklichkeit vorangehen kann, beruht die Freiheit. Aber diese setzt

die modale Nothwendigkeit voraus und zwar nicht bloß um sich von ihr zu befreien, sondern um sie in sich aufzunehmen. Wenn das Sein des Möglichen die Wirklichkeit des Denkbaren ist, so ist dagegen die Wirklichkeit desjenigen, dessen Nichtsein undenkbar, widersprechend und unmöglich ist, die Nothwendigkeit. Das an sich Mögliche beschränkt sich auf die Wirklichkeit des einen oder des andern Gliedes einer Disjunction, die einander ausschließen, so daß die Wirklichkeit des einen die des andern aufhebt und umgekehrt, aber auch unter Voraussetzung der Wirklichkeit des Generell-Gemeinschaftlichen eine von beiden Bestimmungen stets wirklich sein muß. Diese beiden Glieder sind hier, wenn auf den reinen Gegensatz zurückgebracht, die exclusiven Bestimmungen des Daseins (der Bestimmtheit) und des Werdens (der relativen Unbestimmtheit). (Logik 2. A. c.) Die Nothwendigkeit als Moment des ganzen Begriffs besteht also für ihn in der Alternative, immer in einer der beiden Bestimmungen sein zu müssen, ohne in beiden zugleich sein zu können und doch die Wahl zu haben zwischen dieser und jener, oder den Wechsel selbst herbeiführen zu können. So ist die Nothwendigkeit in der Willkühr als Moment des Ganzen enthalten. Bleibt man aber, abgesehen vom Ganzen, bei der Nothwendigkeit an und für sich stehen, so bezieht sich dieselbe auf das Nicht-nichtsein-können der einen Bestimmtheit bei der Aufgehobenheit (dem Nichtsein) der andern, und in dem Nichtseinkönnen derselbigen Bestimmtheit bei dem Gesetztsein der andern, wobei jedoch immer das Sein des begrifflichen Ganzen als Grund dieser Nothwendigkeit vorausgesetzt bleibt. Die Nothwendigkeit ist mithin in jedem Falle eine nur unter Voraussetzung eintretende oder hypothetischer Art, sie ist nicht eine absolut oder schlechthin setzbare Kategorie für sich, in welcher sich das Ganze abschließen und begreifen ließe. Sie ist die exclusive Wechselsynthese, oder das Verhältniß der genannten beiden Bestimmungen in einem Dritten, dem gemeinschaftlichen Wesen oder Identischen, was sowohl diese als jene Bestimmung annehmen kann, aber stets zugleich entweder in der einen oder in der andern sein muß. Im ganzen Wesen liegt

also das Können und das Müssen, das Sowohl-als-auch und das Entweder-oder, die Willkühr und die Nothwendigkeit concret beisammen; nicht dieses Wesen selbst ist die Nothwendigkeit, sondern es hat dieselbe oder diese Alternative ist ihm nothwendig. Bezeichnet demnach die Nothwendigkeit nur das Verhältniß der disjunctiven Glieder zu einander gegenseitig unter Voraussetzung eines gemeinschaftlichen wesenhaften Dritten, so kann man auch den Begriff der Nothwendigkeit nicht wahrhaft erfassen ohne den der Willkühr, deren Moment sie ist; denn wären jene alternativen Glieder nicht in diesem Dritten gebunden, so verhielten sie sich auch gegenseitig nicht so, wie sie sich verhalten, sondern gingen einander nichts an. Werden nun diese dennoch als Selbständige und dabei zugleich in jenes reciproke Verhältniß gesetzt, so entsteht der Widerspruch und dieser wird für die Nothwendigkeit an und für sich ausgegeben. Mit andern Worten: versetzt man sich in eines der abhängigen Glieder (welches Sichversetzen nichts anders ist als das Verselbständigen desselben) so hat man einen Theil seiner selbst außer sich in dem andern und macht erst mit diesem Andern zusammen ein Ganzes aus, wie z. B. der fallende Körper, welcher seinen Schwerpunkt in der Erde hat —; um also den Begriff der Nothwendigkeit an und für sich zu fassen, müßte man einen Widerspruch denken, da man aber diesen nicht denken kann, so muß man diesen Begriff nicht an und für sich zu fassen suchen, was unmöglich ist, sondern sogleich als Moment eines andern ergreifen. So sagen wir; diejenigen aber, welche die Nothwendigkeit als absolute Kategorie feststellen wollen, müssen freilich anders sagen; sie erblicken in der Nothwendigkeit nicht ein Moment der Freiheit, sondern identificiren diese mit jener und jene mit dieser so, daß sie sagen: die immanente Nothwendigkeit ist Freiheit, während die an zwei oder mehrere relativ selbständige Wesen vertheilte Freiheit Nothwendigkeit ist. Aber durch diese Definition wird das Verhältniß, worauf es hier wesentlich ankommt, nicht geändert, und nur mit zwei verschiedenen Worten ebendasselbe, nämlich beidemal Nothwendigkeit gesetzt. Nach Hegel ist die Nothwendigkeit einfach die Identität

von Wirklichkeit und Möglichkeit; er geht von der Wirklichkeit aus; jedwedes, was wirklich ist, muß auch möglich sein, und so ist diese Identität eben die Nothwendigkeit. Alles Wirkliche ist somit möglich und nothwendig; alles, was möglich ist, ist auch wirklich und nothwendig, und alles Nothwendige ist, wie sich von selbst versteht, auch möglich und wirklich. Alle diese Sätze wären demnach einfach reciprocabel; aber dadurch verstoßen sie gegen die bekannten logischen Cautelen von der Umkehrbarkeit der affirmativ kategorischen Urtheile, so fern diese nicht Definitionen enthalten. Definitionen lägen hier in der That vor, wenn man die Möglichkeit definiren müßte als die Nothwendigkeit der Wirklichkeit (zu wirken), und die Wirklichkeit als die (einzige) Möglichkeit der Nothwendigkeit. Hiermit finden wir uns wieder versetzt in das ontologische Gebiet der Objectivität an sich selbst, d. i. der Realität und Causalität. Das dort Zugestandene dürfen wir hier nicht zurücknehmen, werden also vielmehr sagen müssen: in der Natur findet überhaupt und durchgängig Nothwendigkeit statt, die an sich selbst unmittelbar Wirklichkeit und Möglichkeit ist, also nicht Freiheit, und ebendarum uns als Nothwendigkeit erscheint. Eben deßwegen findet sich aber auch auf dem Naturgebiet keine Modalität, und wo diese sich findet, sind jene einfachen ontologischen Realitätskategorieen nicht mehr anwendbar, es müssen concretere an deren Stelle treten. Die Freiheit ist nur da in ihrem Unterschiede von der Nothwendigkeit und diese in ihrem Unterschiede von jener vorhanden, wo sie solche nicht nur an sich, sondern für sich sind, d. h. wo Bewußtsein ist, und darum auch nur hiervon auszusagen, d. i. wo das Verhältniß das modale ist; wo die Modalität gilt (objectiv sachliche Wahrheit hat), ist das Gebiet der Freiheit, und wo dieses ist, kann nur die Modalität gelten; eine Verwechselung dieser Kategorieencyklen mit einander, oder was eben dasselbe ist: das formale Uebertragen und Anwenden der Form des einen auf den Inhalt des andern naturalisirt den Geist und vergeistet die Natur zum schlechten Indifferenzsystem.

Dieß läßt sich auch so darstellen: Wirklichkeit, Möglichkeit, Nothwendigkeit sind in Wahrheit erst da anzutreffen, wo sie nicht nur im Object an sich liegen, sondern auch für dasselbe, wo also das in Rede stehende Object selbst Subject-Object (selbstbewußtes) ist. Wo sie nur an sich vorhanden sind, sind sie vielmehr Realität, Causalität u. s. w. und als solche zu bezeichnen. Erst wo die Nothwendigkeit sammt der Wirklichkeit und Möglichkeit für das bewußte Wesen, dessen Momente sie ausmachen, selbst sind, sind sie das, was sie besagen. Das bloße Ansichsein der Nothwendigkeit eines Dinges ist das Sein derselben für uns außenstehende Subjecte; das An- und Fürsichsein der Nothwendigkeit oder ihre objective Wahrheit ist das modale Sein derselben. Der Objectivismus, indem er hier ganz objectiv verfahren und die Nothwendigkeit zu einer Kategorie der Physik machen will, vergißt, daß er es gerade hierin nicht ist, indem die nur objective (immanente) Nothwendigkeit eine solche nicht für das Object, sondern nur für uns ist. Ein mit der innern Wesenschranke behaftetes Wesen, z. B. der Magnet, der nach Norden zeigen muß, würde, wenn er fühlte, in dieser seiner Determination sich frei fühlen, weil sie seine eigne Natur, er selbst, ist. Das aber, daß er sich hierin nicht unfrei fühlt, macht für uns diese Determination nicht zur Freiheit, für uns ist und bleibt er unfrei. Die immanente Nothwendigkeit oder specifische Natur ist also deshalb noch nicht Freiheit, sondern es kommt auf die Sache an; nicht jede solche specifisch bestimmte Natur ist darum an sich frei, weil sie sich als unfrei nicht weiß; das Bewußtlose ist überhaupt weder frei noch unfrei zu nennen und zu begreifen; Freiheit und Unfreiheit sind erst Bestimmungen eines Bewußten. Die negative Dialectik der Nothwendigkeitsphilosophie (das reflectirende Denken) bleibt aber bei diesem Verhältniß stehen, als ob schon damit das Ganze gesetzt wäre; sie macht das Reflectiren, was ein nothwendiges Moment des Ganzen ist, zum Wesen selbst und spricht die Noth sich zu wenden und zu kehren, diese Unruhe des Sich-widersprechens selbst als Princip unter dem Namen der absoluten Negativität aus. Das an und für sich seiende Ganze dagegen

muß sammt der Reflexionsbewegung auch zugleich den Ruhepunkt, das Schwanken der Hebelarme zugleich ein Hypomochlion gewinnen, und diese concrete Einheit selbst sein. Diese concrete Synthesis des hier vorliegenden identischen Princips mit den bisher abgehandelten Vermittelungsmomenten ist die Freiheit zunächst aber als

c) die Willkühr. Die Willkühr, liberum arbitrium, wird zwar Freiheit genannt, und ist lange Zeit für dieselbe überhaupt ausgegeben, neuerlich dagegen mit der Nothwendigkeit identificirt, oder diese als die Wahrheit jener dargestellt worden. Sie ist aber weder jene noch diese, sondern sie wird selbst wieder zu einem dem wahren und vollen (positiven) Freiheitsbegriff immanenten Moment, ohne welches diese positive nicht sein könnte, mithin zur negativen Bedingung derselben, oder sie zeigt sich in Wahrheit nur erst die negative Freiheit zu sein. Wenn die Nothwendigkeit nur eine Wechselsynthese, und zwar in einem und demselben Wesen, die wechselnden Zustände aber die Reflexion in sich und aus sich auf Anderes sind, so muß dieses Wesen Subject-Object, Idealrealität, oder das sein, was man Person nennt. Damit die Synthesis eine concrete sei, wird erfordert, daß das eine Moment unaufheblich im Wechsel verharrendes Princip sei, also eine Existenz und Actualität für sich habe, als welche sie zugleich die reale Möglichkeit, die Quelle der äußerlichen (wirklichen) Wirklichkeit werden kann. Die Möglichkeit oder Potentialität, die in der Natur nicht zu einem in sich beharren Können gebracht werden konnte, sondern stets vielmehr die äußerliche Wirklichkeit schon ist, hat hier ein Sein und in sich verharren Können für sich erlangt, nämlich das ideelle des Denkens oder Ich in seiner Subjectivität. Beide Seiten sind nun concret bei und mit einander in Einem, die ganze Kategorie der Potentialität und Actualität hat hier erst ihre Wahrheit und Anwendbarkeit erlangt, während sie in der Physik unmöglich und in der That nur jene unbefugte Uebers-spiegelung eines bewußten zweckmäßigen Handelns ins blinde Natursein war, von welcher Kant in der Kritik der Urtheilskraft redet. Nur erst wenn die belebende Seele als Künstler

angesehen werden könnte, würde diese Kategorie in volle Geltung treten. Dieses Verhältniß ist nun zwar hier in der Willkühr noch nicht ausgebildet, sondern erlangt seine Entwickelung erst in den objectiv zwecksetzenden Kategorieen der productiven Freiheit; aber es wird hier bereits der Grund dazu gelegt, welcher die negative Bedingung, das nicht fehlen Dürfende für jene höhere Freiheit ist. Indem wir die Willkühr als die reale Möglichkeit, sich subjectiv in sich oder auch objectiv wirksam auf Anderes zu verhalten, bestimmen, verlegen wir diese concrete Einheit von Selbstbewußtsein, welches das Princip war, und von Wirklichkeit wieder in die Sphäre des Willens. Das Selbstbewußtsein als Princip ist das in beiderlei Zuständen Fortdauernde, die für sich sein könnende existentielle Möglichkeit auch zur Wirksamkeit überzugehen und von dieser in sich selbst zurückzukehren. Dieses Können ist in so fern Möglichkeit, als es die Möglichkeit des Wirkens ist, und es ist zugleich an und für sich selbst, qua Denken, nicht bloße Möglichkeit, sondern Existenz, actuelles Denken. Es faßt somit den Wechsel von Möglichkeit und Wirklichkeit (welcher Wechsel die Nothwendigkeit ist) in sich, und dieser Wechsel ist nothwendig, weil die Willkühr an die Alternative des Entweder-oder dieser zuständlichen Bestimmungen gebunden ist; ein tertium non datur, außer eben die, aber concrete, Einheit beider, welche der Wille selbst als dieser willkührliche Wille in persona ist. Die Möglichkeit ist darin enthalten, so fern die Idealität fortdauernd dasselbe Selbstbewußtsein ist, die Wirklichkeit, so fern das Selbstbewußtsein die reale Seite zugleich voraussetzt, und die Nothwendigkeit, so fern dieselbe Person entweder wirkend oder denkend sich verhalten muß. Alle diese Momente zusammen sind aber eine concrete Einheit, gebunden im identischen Princip des Bewußtseins, weil sie (die Person) zugleich seiten ihrer natürlichen Lebendigkeit ununterbrochen im realen Causalnexus mit der äußerlichen Natur bleibt, so daß die Nothwendigkeit fortwährend einen der Willkühr entzogenen Antheil an der Person hat, während diese zugleich auch einen Spielraum willkührlicher, von der Intelligenz abhängiger Thätigkeiten besitzt. Jener kann

nur mit der Negation der Persönlichkeit (als solcher) im Tod, Selbstmord, u. a. negirt werden; dieser erstreckt sich über das ganze Gebiet der nicht unmittelbar nothwendigen und unwillkührlichen Lebensfunctionen, so wie über die Art, dieselben zu formiren.

Die Idealität oder Subjectivität des Bewußtseins wird also nicht aufgehoben im Wirken und durch dasselbe, vielmehr ist dieses erst mit jenem und durch dasselbe Handeln. Als Princip wird jene nicht in dem Wechsel selbst hinein gerissen, sondern steht über ihm; aber die Nothwendigkeit ist in so fern dabei, als nach vollzogener Wahl eo ipso das Auch nicht sich Entscheiden vorbei ist. Reflectirt die Willkühr sich in dem Sinne auf sich selbst, daß sie im Wirken auch zugleich dieß reine Können bleiben will, wird sie zum Machtwillen, der sich selbst schlechthin zum Endzweck macht, so ist dieß zwar real möglich und in Wirklichkeit die Gestalt des Subjectivismus, aber es ist dem Endzweck des höheren Freiheitsbegriffs widersprechend, indem es dem Subject dann nur schlechthin um das Können (die subjective Gewißheit der Macht) zu thun ist, und es diesem Machtbewußtsein den Werth des absoluten Endzwecks beilegt, darum das äußerlich Gesetzte eben so interesselos wieder aufhebt, als es setzte; darin erweist es sich aber als isolirtes, abnorm sich für sich verselbständigendes Moment, was die Willkühr in schlimmer Bedeutung, Willkührlichkeit oder Machtwillkühr ist. Der Grund davon ist dieser, daß das Subject, welches in Wahrheit Totalität (Person) ist, sich nicht als solche concrete Einheit erfaßt; thäte es dieß, so würde auch die natürliche Leiblichkeit als integrirendes Moment ihrer selbst betrachtet, mithin die Lebens- und Naturordnung nicht als heteronomische Abhängigkeit negirt, sondern unter die Herrschaft des Selbstbewußtseins subordinirt und dieser zu der Einheit einverleibt erscheinen, als welche das persönliche Selbstbewußtsein sich weiß und will.

Diese freie Persönlichkeit hat jedoch, wie die Willkühr selbst, vorerst noch ihre Schranken, weil sie nur erst die unmittelbare Freiheit ist, d. h. weil Subjectivität und Objectivität

und damit auch die Wechselbeziehung zugleich gesetzt, die Subjectivität noch nicht das Anfangende ist. Vielmehr verhält sich diese im endlichen Wesen anfänglich receptiv und bedingt; durch äußere Bestimmungen soll die Idealität erst empirisch gebildet werden. In diesem Bildungsproceß wird sie dann (bevor sie rein anfangend wird) erst wechselwirkend eben so bestimmend wie bestimmt, und die Bildung selbst durch Rückwirkung der Idealität auf die Realität zu einer fortschreitenden, einem Progreß, der wenn er wirklich vorwärts kommt, mehr und mehr aus der Epimethie in die Promethie der Causalität der Idee übergeht, was einer folgenden Entwickelungsreihe angehört.

B. Das modale Urtheilen.

a) Durch das modale Urtheilen werden die Verhältnisse des Seins zum Denken, d. i. jene allgemeinen Modalitätsbegriffe, zum Bewußtsein gebracht und dieses actuelle Urtheilen kann daher als der Verwirklichungsproceß jener Kategorieen im Erkennen und für dasselbe angesehen werden. Die hierher gehörigen Urtheile beziehen sich sämmtlich auf die Existenz der Objecte dem erkennenden Subject gegenüber, und jene Objecte sind immer einzelne diese, seien es bestimmte Exemplare einer Gattung und deren wirkliche Beschaffenheiten, oder das Kosmische. Durchgängig handelt es sich hier um das εἰ und ὅτι ἔστιν der Objecte, während es die Logik, unbekümmert um die existentia, mit der essentia, dem was und wie etwas ist, wenn es ist, oder dem τί ἐστιν, zu thun hatte. Die Einzelheit der Objecte (haecceitas), welche nach strenger Fassung der Logik gänzlich abgesprochen werden mußte, tritt hier erst und zwar als die Hauptsache ein, denn diese Einzelheit ist oder bedeutet das objective Ansichsein der Objecte, was sie zum Gegenstand des Wissens, nicht bloß des Denkens macht, und die Aufgabe ist hier, dieses Sein mit dem subjectiven Begriff zur Einheit des Bewußtseins zu verbinden. Gleichwie nun das entsprechende Capitel der Logik sich 1) in das Denken als Function des Urtheilens überhaupt, 2) in die besondern Urtheile

des Inhalts (das kategorische, hypothetische und disjunctive) und 3) in das vollendete Urtheil der Definition gliederte, so wird auch das modale Urtheilen sich bestimmen müssen: 1) als modales Urtheilen, Act des Selbstbewußtseins, der dessen Existenz ist, überhaupt; 2) in die besondern modalen Urtheile des Inhalts oder der Gegenstände, und zwar a. des assertorischen, b. problematischen und c. apodictischen Urtheils, und endlich 3) in die Synthese dieses Inhalts mit jenem diesem besondern Inhalte immerdar als Bedingung zu Grunde liegenden principiellen Urtheil, d. i. in das sogenannte Urtheil des Begriffs.

Das principielle Urtheil ist die Diäresis des Selbstbewußtseins oder dieses in seiner Actualität selbst, wodurch das Subject sich als Selbstbewußtsein dem Weltbewußtsein gegenüber in sich verhält und fortdauernd erhält oder findet und befindet; das cogito ergo sum oder genauer: scio me esse. Es ist darin enthalten die unverwechselbare Einheit dieses einzelnen Selbstes (haecceitas) einer wechselnden Aeußerlichkeit gegenüber, über deren Inhalt vorerst weiter noch nichts bestimmt und gewiß ist; es ist nur gewiß, daß es überhaupt ein solches (das Ding an sich, ein objectives Wesen) giebt, kraft des Selbstbewußtseins, das eben diesen Unterschied setzt, und continuirlich fortsetzt; und dieß ist genug für die denkende Monas um sich als Selbstbewußtsein zu erhalten.

b) Die vermittelnden Modalitätsurtheile beziehen sich dagegen auf die Erkenntniß des Inhalts der Objecte, was oder wie beschaffen sie sind. Und zwar ist vorerst das unmittelbar aussagende, behauptende Urtheil der bestimmten Wirklichkeit das assertorische, dessen Form in der erkannten materialen Identität des subjectiven Bildes und des objectiven Gegenstandes bei formaler Zweiheit derselben besteht; denn hier ist sowohl das Object als auch das ihm entsprechende Subjective noch in der Form der Einzelheit, und letzteres ebendarum streng genommen noch nicht (Gattungs- oder Art-) Begriff, sondern Bild oder Vorstellung zu nennen, eine individuelle Copie eines individuellen Originals, deren Synthesis das Wiedererkennen oder die Wahrnehmung ist; wobei zu bemerken,

daß die Bezeichnung des Wahrnehmens nicht mit Hegel in dem „Nehmen des Wahren" (d. h. Allgemeinen, Wesentlichen) gesucht, sondern dem allgemeinen Sprachgebrauch gemäß, darauf bezogen wird, daß man vernimmt, es sei das der Vorstellung Entsprechende wirklich vorhanden und wahr in weitester Bedeutung. Es ist also ein Urtheil der Identität, welches zugleich ein Existentialurtheil ist. Das Wahrnehmen setzt allerdings schon die Anschauung voraus, weil es die Wiederanwendung eines Bildes, welches durch das primitive Schauen oder Anschauen erzeugt worden ist, auf sein Object, und dessen Recognition mittelst jenes Bildes ist; dieses (das Erinnern) ist aber nichts Allgemeines und Besonderes, überhaupt nichts Aehnliches, sondern das Gleiche, mithin Einzelne. Dieses unmittelbare Urtheil kann mit Recht das Urtheil des Daseins genannt werden; aber auch seine Copula ist eine solche, ein unmittelbares Wahrnehmen im Gefühl oder Empfinden, und die Gewißheit, welche daraus resultirt, ebenfalls nur die unmittelbare oder sinnliche Gewißheit, die nur so lange besteht, als eben der Act des Wahrnehmens selbst. Daraus ergiebt sich, daß das assertorische Urtheil auch nichts anders ist als der sogenannte Satz der Existenz, z. B.: Es fährt ein Wagen vorbei, es donnert, Cäsar ist über den Rubicon gegangen, dieser hier ist mein Freund N. N. u. dergl.; worin Hegel die Function des Urtheilens überhaupt noch gar nicht anerkennen will, weil das (logische) Subject hier noch nichts Allgemeines aussage.

Das problematische Urtheil ist das der Möglichkeit, dessen Copula das Seinkönnen (vielleicht, zuweilen, zum Theil Sein, überhaupt das particulare Urtheil in irgend einer sprachlichen Form), sein Inhalt wiederum die Einzelheit des Objects bezogen auf die Besonderheit eines Begriffs ist. Die Existenz des Objects ist gewiß, aber die Qualität nicht; es fragt sich, welcher besondern Art es unterzuordnen sei, und auf diese Frage giebt das problematische Urtheil nur eine zweifelhafte Antwort, indem es zwischen den möglichen conträren Qualitäten des Begriffes reflectirend schwankt. In diesem Sinne könnte es auch mit Recht das Reflexionsurtheil heißen. Das wahrgenommene

Object ist eine zufällige Varietät, der Begriff oder das Allgemeine, dem sie angehört, ist noch nicht durch Induction festgestellt, es fragt sich also ob das Wahrgenommene überhaupt ein Solches sei, d. i. in den Umfang eines ὅρος falle. Das problematische Urtheil ist ein vorläufiges, sich die definitive Entscheidung vorbehaltendes; einerseits setzt es den Schluß der Induction und Analogie voraus, anderseits bringt es denselben selbst mit zu Stande; Urtheils- und Schlußfunction verhalten sich hier auf gleiche Weise dialectisch, wie dieß schon in der Logik bemerkt wurde (2. A. b.). Das Resultat ist die negative Gewißheit der Möglichkeit, d. i. daß beide entgegengesetzte Fälle oder mehrere verschiedene nicht unmöglich sind.

Da nun aber aus der Anzahl dieser möglichen Fälle einer der factisch wahrgenommene ist, so sind die andern darum nothwendig nicht factisch wirklich, und umgekehrt: wenn die andern nicht wirklich sind, so muß es jener sein; — nothwendig, weil und in so fern der ganze Umkreis der möglichen Fälle logisch erkannt, der Begriff durch ein disjunctives Urtheil seinem möglichen Inhalte nach bestimmt, mithin nebst seiner Besonderheit auch zugleich seine Allgemeinheit erkannt, und das gegebene und wahrgenommene Einzelne darauf bezogen ist. Dieß ist das apodictische Urtheil der Nothwendigkeit. Die modale Nothwendigkeit beruht also eben so sehr auf dem factischen Gegebensein eines bestimmten Falles, wie auf der logischen Entwickelung des Begriffs und ist in so fern die Synthese der Assertion und des Problems. Auch hier zeigt sich, daß die apodictische Gewißheit einerseits auf der Vollzogenheit (Facticität) eines an sich nur möglichen Falles ruht und nur eintritt, wenn dieses Factum ist — mithin hypothetisch — anderseits daß sie nur negativ ist, indem sie auf dem Schluß vom Dasein des einen Gegentheils auf das Nichtdasein des andern beruht, wodurch aber die Möglichkeit an sich (die Willkühr), daß auch das Umgekehrte hätte der Fall sein können, nicht aufgehoben wird. Sie ist also nur eine Wechselsynthese, während die wahre concrete jene freie Möglichkeit des Grundes zugleich mit diesem Verhältniß der Glieder zusammen nimmt, und so fortgeht zum

c) Urtheil des Begriffs oder zum kritischen Urtheil, d. i. der Beurtheilung eines Objects am Maaßstabe seines Begriffs. Hier ist der ganze (logische) Zweckbegriff und das irgendwie beschaffene Object oder Exemplar zusammengenommen in der Vergleichung. A priori läßt sich hier nur mit apodictischer Gewißheit ein bestimmtes sein Sollen, ein anders-sein Können aber nur problematisch aussagen; erkenntnißtheoretisch modal aber wird der Vergleich der Beschaffenheit des gegebenen Objects, wie es factisch nun eben ist, mit seinem Begriff, wie es sein könnte und sollte, wenn dieser Begriff durch allmählige quantitative Veränderungen bis zur völligen qualitativen Bestimmtheit in sich gelangt. (Logik 2. A. c.) Hier ist das Object zur Vollständigkeit seiner Momente real entwickelt, wenn es ist, wie es sein soll, und wenn es nicht so ist, ihm wenigstens die Möglichkeit es zu sein beigemessen, mithin in seiner begrifflichen Allgemeinheit, Besonderheit und Einzelheit erkannt, und eben so der logische Begriff an sich; die Möglichkeit des sich Entsprechens oder Nichtentsprechens — diese Willkühr — bleibt aber immer dabei; daher hier auch kein Müssen oder Nicht-nichtsein-können, wie im apodictischen Urtheil, sondern ein sein Sollen, worin beides liegt, ausgesprochen wird. Dieser Inhalt des Verstandes als Urtheilskraft ist jedoch noch nicht derselbe, welcher in der absoluten Vernunft- und Ideenlehre waltet, obschon dieser Progreß des beurtheilenden Verstandes der Weg dahin ist und an den absoluten Vernunftgebrauch unmittelbar grenzt. Der Unterschied aber liegt wesentlich darin, daß einestheils hier nur noch von Sonderbegriffen, mithin einzelnem endlichen Inhalt die Rede ist, anderseits — was die Hauptsache ist — diese Begriffe, die hier als Normen und Maaßstäbe der Beurtheilung dienen, selbst noch mehr oder weniger variabel, perfectibel, der fortschreitenden bessern Erkenntniß unterworfen, weil noch primitiv mit empirischen Bestimmungen behaftet sind.

Hegel, dessen Identitätsphilosophie überhaupt keine Modalitätskategorie in herkömmlicher Bedeutung fixiren konnte, hat auch diese Urtheilsformen den logischen auf eine Weise beigemischt,

welche diese ganze Urtheilslehre in Verwirrung bringt und ihn selbst zwingt, theils von der rationellen Dreitheilung hier ausnahmsweise zu einer Viertheilung sich zu bequemen, theils die modalen Urtheilsformen auf eine Bedeutung einzuschränken, die sie in der That nicht haben. Er unterscheidet nämlich 1) die Urtheile des Daseins, welche in Wahrheit die assertorischen sind; 2) die der Reflexion, die dem problematischen wesentlich entsprechen; nun kommen 3) die Urtheile der Nothwendigkeit, d. h. die logischen (das kategor. hypoth. u. disjunctive); endlich 4) die Urtheile des Begriffs; und erst hier werden die modalen Bezeichnungen als Unterabtheilungen oder Entwickelungsphasen des Begriffsurtheils auf eine Bedeutung eingeengt, die sie wenigstens bisher im wissenschaftlichen Sprachgebrauch nicht gehabt haben.

C. Die Bewährung.

a) Wir brauchen den Ausdruck „Bewährung", d. i. Bewahrheiten, als generellen für diesen Abschnitt, da „Beweisen" etwas Specielles bedeutet, und für das hier Abzuhandelnde zu eng wäre. Denn Beweisen heißt nach der gewöhnlichen Definition: die Wahrheit eines Satzes aus der Wahrheit anderer herleiten, indem das zu Beweisende (die Thesis) aus bereits anerkannten Prämissen (Beweisgründen) bestimmt wird. Soll nun fürs erste dieses Verfahren nicht ein rein logisches sein, sondern modale Bedeutung haben, der Beweis sich vom Schluß überhaupt unterscheiden, so muß dieser Unterschied wiederum darein gesetzt werden, daß der Ausdruck „Wahrheit" in objectiver Bedeutung genommen, mithin auf die Existenz oder das wirkliche Sein des Gegenstandes bezogen und dem Beweis die Kraft beigemessen werde, aus der Existenz der Prämissen die Existenz der These zu erhärten, d. i. als logisch nothwendig darzustellen. Ein vollständiger Beweis wird aber — dieß läßt sich schon aus der Logik voraussagen — nur in so fern möglich sein, als er auf der regressiven Analysis der nothwendigen Bedingungen beruht, welche ein existentes Wesen,

das dieselben als Momente seines Inhalts in sich trägt, voraussetzt, und mit denselben in so fern identisch ist, als es praeter se auch jene ist; überhaupt also kraft des zweiten logischen Canons. Ist der Gegenstand oder das Subject, von dem etwas bewiesen, d. i. dem etwas mit Nothwendigkeit zu- oder abgesprochen werden soll, ein Concreteres und Höheres als das Prädicat, und dieses ein Substrat oder eine negative Bedingung desselben, so wird es implicite oder explicite schon im Subjectsbegriff gedacht, d. h. kann nicht ausdrücklich negirt werden; um aber die Existenz dieser Prädicate zu beweisen, muß zuvor die Existenz des Subjects gewiß sein, und diese kann, als das vorliegende relativ Höchste, nicht wieder bewiesen werden. Nur jene niederen Prädicate als ὑποκείμενα können als nothwendig erscheinen, nicht aber die höhere Wesenheit selbst, und es war daher ein ungeschickter, irreleitender Ausdruck, das höchste Wesen im Gegensatz zu dem Endlichen das absolut Nothwendige zu nennen.

Ferner ergiebt sich hieraus, daß so hohen Werth man auch in der Wissenschaft auf Beweise legen muß, doch das Beweisen nicht die einzige Art der Vergewisserung und Ueberzeugung ist, sondern gleich dem Schluß nur der Vermittelungssphäre angehört, mithin dem Bereich des besondern Inhalts und überhaupt der relativen Endlichkeit. Ueber allem Beweisen und Beweisbaren — das Wort im eigentlichen Sinne genommen — steht die unmittelbare Gewißheit der intellectuellen Selbstergreifung, wie in dem cartesischen cogitare est; aber auch anderseits reicht das Beweisen nicht bis in das Einzelne und Zufällige unmittelbar nur sinnlich Wahrnehmbare hinab; denn auch dieses kann nur unmittelbar gefunden oder empfunden werden. Somit hat das Beweisführen sowohl nach oben als nach unten seine Grenzen, und ist selbst nicht möglich außer unter der Voraussetzung eines unmittelbar Ergriffenen, sei nun dieses ein niederes Sinnliches oder ein Höheres; immer muß ein solches für das regressive oder progressive (analytische oder synthetische) Beweisen den Stützpunkt abgeben.

Endlich liegt hierin auch dieß, daß die unmittelbare Gewißheit, die diesen Stützpunkt abgeben soll, nur da sein kann, wo diese Gewißheit Selbstgewißheit ist, mithin nicht in solchen Wesenheiten, die an sich bewußtlos, ihrer Natur nach nur ontologische Objecte, sondern nur in solchen, welche sich selber Subject-Objecte oder selbstbewußte sind, d. i. Personen, denn von dem Bewußtseinsprincip, nicht von dem Monismus des reinen Denkens, ist hier die Rede. Wenn somit das Beweisen beschränkt ist auf den Inhalt der objectiven Seite des Bewußtseins, so wird ihm auch diejenige Schranke eigen sein müssen, welche in diesem Princip überhaupt noch liegt, nämlich jener Dualismus des unmittelbaren Daseins der beiden Seiten für einander, des logischen Subjects und der realen Welt als Object, so daß weder diese noch jenes das Andere aus sich der Existenz nach hervorbringt (erzeugt oder schafft), sondern nur verändert und bildet. Es ist also hier auf keiner Seite eigentlich ein prius schlechthin, und wir dürfen nicht erwarten, in diesem Capitel zum völligen Abschluß des Progresses zu gelangen, denn es walten hier dieselben systematischen Verhältnisse, welche in der Logik stattfanden (2. C. a.). Da nun aber hier ein Gegensatz von einerseits Ideellem (Logischem), anderseits Reellem (Ontologischem) vorliegt, so muß die Vermittelung selbst eine diesen Extremen entsprechende, d. i. seelische, im Willen und im Gefühl vorgehende sein; und wenn, wie so eben gesagt wurde, diese ganze Lehre nicht zum völligen Abschluß kommt, sondern in dem Proceß des Vermittelns selbst noch stecken bleibt, so wird es nicht überraschen können, wenn wir es auch hier wieder vor der Hand nur zu Kategorieen bringen, die practisch der formellen Freiheit (der Willkühr), theoretisch dem Fühlen, in welches die discreten Empfindungen zusammenfließen, entsprechen; kurz, wenn wir statt apodictischer Gewißheit zuletzt nur die sogenannte practische oder moralische Ueberzeugung des Glaubens antreffen, und nur eine negative Apodictik des Unmöglichen finden, das Positive aber, was wohl auch apodictisch genannt wird, auf jene Währung als seinen wahren Gehalt einstweilen herabsetzen müssen. Das Princip des Bewußtseins als solches

reicht nun einmal schlechterdings nicht weiter, und nur durch Inconsequenzen und Paralogismen kann es geschehen, daß ein weiterer Inhalt in diese Sphäre hereingezogen wird.

b) Allem Beweisen im eigentlichen Sinne (demonstrare) muß vorangehen ein Monstrare, Weisen, unmittelbares Wissenmachen, Zeigen; und nur das, was sich selber weis't, Subject-Object für und an sich ist, ist sich seiner unmittelbar gewiß; dieß ist aber nur das Subject selbst. Alles Andere muß seine Existenz (ὅτι ἔστιν) dem erkennenden Subject aufzeigen; und dann erst beginnt das Beweisen des τί ἐστιν, d. i. die Erkenntniß des Inhalts, was oder wie es ist. So geht den eigentlichen Beweisen voran, 1) die unmittelbare Aufweisung monstratio des Objects, was man wohl auch den äußerlichen Beweis (demonstratio ad oculos) nennt. Diese Monstration wiederholt das Factum der sinnlichen Wahrnehmung des Einzelnen (Objects oder Falles) und macht den zu Ueberzeugenden zum unmittelbaren Augen- oder Ohrenzeugen. Diese Ueberzeugung erreicht aber den höchsten Grad der Gewißheit erst dann, wenn das Factum zu jeder beliebigen Zeit oder für jeden, d. i. für alle Wahrnehmende wiederholt werden kann als sich gleich bleibendes Experiment, mithin das einzelne Factum zum Fieri, d. i. zur Allgemeinheit gebracht wird, woraus die innere Nothwendigkeit freilich noch nicht hervorleuchtet, sondern nur geschlossen wird. Wo es sich aber um ein einzelnes bestimmtes Factum in bestimmter Zeit und Stelle handelt, kann diese Gewißheit nur durch die simultane Vielheit der wahrnehmenden Subjecte (Zeugen) constatirt werden und die größtmögliche Anzahl derselben vertritt die Stelle des objectiven Sichgleichbleibens einer stets sich wiederholenden Erscheinung. Da jedoch auch hierbei die innere Nothwendigkeit noch keineswegs erkannt ist, weder von denen, die fremdes Zeugniß hören, noch von diesen Zeugen selbst ursprünglich erkannt wurde, eine positive Demonstration also nicht möglich ist, so ruht jedes solche Zeugniß auf fides und Autorität und bedarf selbst wieder anderer Zeugnisse, daß in Bezug auf das unmittelbare Verhältniß des Zeugen zur Sache jener im Stande war diese

mittelst seines Verstandes wahrzunehmen, in Bezug auf das Sagen der Wahrheit oder Bezeugen selbst, den Willen dazu hatte, und endlich in Bezug auf die Sache selbst, daß sie an und für sich nichts Unmögliches enthalte — der innere negative Beweis.

Dieses dritte, der innere oder eigentliche Beweis ist es, was nun weiter 2) zum Proceß der Vermittelung, und zur Bedingung wird, ohne welche alles äußerliche Bezeugen an und für sich nichtig ist. Diese Vermittelung gilt also dem Inhalte der Sache, ihrem Wesen, essentia. Diese Vermittelung geht wiederum aus von der Vielheit sich gleichbleibender einzelner Fälle, um daraus auf den allgemeinen Begriff oder das allgemeine Gesetz zu schließen, das Allgemeine aus dem Einzelnen zu abstrahiren (Induction). Jeder Fall als vereinzelter für sich ist nur ein Beispiel und beweist nichts Allgemeines; wird aber eine Allgemeinheit behauptet, so zeugt ein entgegengesetzter Fall (Instanz) gegen die Allgemeinheit und hebt die Nothwendigkeit derselben auf. Die Induction selbst wird nur deswegen angestrebt, um mittelst des allgemeinen Begriffs oder Gesetzes progressiv synthetisch wieder auf alle einzelne Fälle zu schließen und diese nach jenem (a priori) zu bestimmen, was der Zweck des ganzen Beweisverfahrens überhaupt ist. Damit dieß aber geschehen kann, muß zuvor jeder einzelne Fall oder jedes Exemplar, welches dem allgemeinen Begriff subsumirt wurde, durchgängig allen seinen Bestimmungen nach erkannt sein, damit gewiß sei, daß die aus dem vielen Factischen abstrahirte Regel auch richtig abstrahirt, d. i. daß wirklich Uebereinstimmendes gleicher Art zusammengefaßt worden sei und nicht etwa Widerstreitendes. Das Einzelne muß demnach vorerst durchgängig bekannt sein, weil auf der Natur jedes Einzelnen die Gewißheit des Allgemeinen beruht. Erwiese sich aber bei näherer Untersuchung, daß dem Allgemeinen ein oder mehreres Einzelnes subsumirt worden wäre, was jenem widerstreitet, so müßte entweder dieses Einzelne ausgeschieden, oder der allgemeine Begriff anders bestimmt werden. Das Einzelne und Allgemeine erweisen sich also dialectisch, einander gegenseitig bestimmend; die

Feststellung des allgemeinen Begriffs ist von dem factischen Einzelnen abhängig, was ihm subsumirt, oder aus dessen Gesammtheit es abstrahirt wird; und welcherlei Einzelnes einem allgemeinen Begriff subsumirt werden soll, dafür ist wiederum der einmal festgestellte Begriff die Regel; da nun dieses Subsumiren unter ein Allgemeines zugleich das Erkennen des Einzelnen ist, so beruht dasselbe auf derjenigen Schlußweise, welche man den Beweis durch Analogie nennt, ein nur problematisches, der fortgehenden Berichtigung unterworfenes oder vorläufiges Erkennen; denn nur vorläufig und unter Vorbehalt, wenn sich keine Instanzen finden (hypothetisch), wird der Inductionsbegriff abgeschlossen, und ob dieser Begriff richtig definirt worden, an den einzelnen Fällen erprobt, die ihm untergeben worden sind, diese also gleichfalls nur vorläufig so angenommen und bestimmt, wie der allgemeine Begriff es verlangt. Das Einzelne, was durch Analogie bestimmt worden ist, behält also, weil es das factisch-wirkliche ist, das Recht des veto, die negative Kraft einer Instanz gegen den Begriff; während sich hinwiederum das Einzelne seinem positiven Wesen nach gar nicht erkennen ließe, wenn es nicht wenigstens versuchsweise einem allgemeinen Begriff subsumirt würde. Was demnach in Wahrheit vorliegt, ist der dialectische Proceß des empirischen und logischen Moments, die sich einander gegenseitig bestimmen und dadurch die Erkenntniß selbst mehr und mehr bestimmen, oder zu festen ὅροις bringen, so daß die subjectiven wissenschaftlichen Begriffe und die objectiven Naturgattungen oder Kategorieen mehr und mehr zur Uebereinstimmung gebracht und dadurch endlich sogenannte natürliche Systeme (z. B. der Botanik) gefunden werden sollen. Diese ganze vermittelnde Operation entspricht genau der Flüssigkeit abstracter Gattungsbegriffe, die weniger ein bestimmt ausgeführtes feststehendes Gesetztes (Gesetz) als vielmehr nur erst eine Regel abgeben; denn das ist der Unterschied von Regel und Gesetz, daß dieses eine feststehend sich gleichbleibende aus der Natur der Sache hervorgehende Nothwendigkeit, jene aber nur eine subjectiv formale mehr oder minder zutreffende Annahme ausdrückt, und an sich selbst schon

auf die Ausnahme bezogen ist, dergestalt, daß was in der Regel geschieht auch damit schon das entgegengesetzte Unregelmäßige als wirklich erkannt voraussetzt, und daß die Ausnahmen, wenn häufiger, zuletzt zur Regel, das was Regel war, zur Ausnahme werden kann, eine Kategorie, die daraus hervorgeht, daß Begriffe und Erfahrung sich noch nicht decken, oder daß der hier vorliegende Inhalt seiner Natur nach ein Zufälliges und dessen Dasein allen Graden der Wahrscheinlichkeit und Unwahrscheinlichkeit unterworfen ist.

Die Correlation der Induction und Analogie soll jedoch kein schlechter Progreß in infinitum bleiben, sondern einen Zweck haben, nämlich es soll eine fortschreitende oder zunehmende objective Wahrheitserkenntniß und subjective Gewißheit dabei herauskommen; so daß das factische, für die Erkenntniß zufällige Einzelne a priori aus dem Begriff bestimmbar, die Empirie dem Denken unterworfen werde, das Denken (und Wollen) der bestimmende Erkenntnißgrund des Seienden werde. Daß dieß vollständig erst dann erreicht werde, wenn jenes subjective Moment rein anfangendes Princip und alleiniger Quell nicht nur der Beschaffenheit sondern der ganzen Existenz der Objecte wird, ist schon im Voraus einleuchtend; allein mit dieser schöpferischen Production quoad existentiam haben wir es hier noch nicht zu thun; das Bewußtsein setzt die Existenz der Objectivität immer schon voraus. Auch die Erkenntnißgewißheit wird daher mit einer Schranke behaftet bleiben, die ihr in dieser Sphäre nicht abzunehmen ist.

Das Erreichbare aber ist endlich oder soll sein die Nothwendigkeit des So- oder Soseins vermöge des apodictischen Beweises. Hier ist es vor allen Dingen nöthig, daß man sich die modale Bedeutung gegenwärtig halte, auf welche wir den Begriff des Beweisens überhaupt eingeschränkt haben. Es wird freilich von apodictischen Beweisen, namentlich in der Mathematik, Logik und auch in andern Wissenschaften gesprochen, aber eben so sehr werden auch wieder diese „wissenschaftlichen" Beweise von denen der Facticität unterschieden, wie z. B. dem Richter wohl bekannt ist, welcher Unterschied zwischen der

Constatirung des Factums und der Beurtheilung desselben, ob recht oder unrecht, stattfindet, und daß im richterlichen Erkenntniß beides concret zugleich, nicht aber nur das eine oder das andere enthalten ist. Das eigentlich positiv apodictisch Gewisse a priori liegt nur auf der Seite der wissenschaftlich juridischen Subsumtion eines Falles (möge er wirklich sein oder nur beispielsweise angenommen), ist also eine rein logische Operation und nach logischen Gesetzen zu vollziehen, während die andere, factische Seite von ganz anderer Art ist, und zuletzt immer auf einem Zeugniß und Autorität ruhen muß, für deren Gewißheit positiv apodictische Gewißheit im Sinne der ersteren mathematischen oder logischen Nothwendigkeit zu verlangen, ein arges Mißverständniß wäre; denn falls eine solche Nothwendigkeit in dem Hergange an sich läge und erkennbar wäre, würde das Factum selbst aus der Sphäre der Freiheit in die der Naturnothwendigkeit versetzt, und hörte damit wenigstens auf eine freie That zu sein. Es kann auch dieses, ob es frei oder unfrei war, Gegenstand der Untersuchung sein, aber falls es nicht Naturnothwendigkeit war, kann auch kein naturnothwendiger Beweis dafür gefordert werden. Und diese selbige Kategorie beschränkt sich nicht etwa bloß auf die Gerichtsstube, sie ist vielmehr die allgemeine der ganzen Menschheitsgeschichte, die geschichtliche katexochen. Es scheint aber hierüber u. a. in der Criminalrechtslehre noch mehr Verwirrung zu herrschen, als man glauben sollte; denn es werden von ihr z. Th. Forderungen an die Logik gestellt, die auf einer Unkunde des Logischen überhaupt beruhen und nicht zu befriedigen sind. Die neuere Identitätsphilosophie aber hat nichts dazu beigetragen, diese Mißverständnisse zu heben, sondern die Verwirrung nur noch größer gemacht dadurch, daß die Modalität überhaupt nicht die gehörige systematische Berechtigung finden konnte, wo Denken und Sein an sich für identisch erklärt werden. Mit den Beweisen hat es dann freilich keine Noth, sie fallen mit den logischen Schlüssen schlechtweg zusammen. Nichtsdestoweniger sagt Hegel selbst bei Gelegenheit des Geschworengerichts (Encycl. III. p. 401) es sei die „Vermengung und Verwechselung von objectiven

Beweisen und von subjectiver sogenannter moralischer Ueberzeugung eigentlich barbarischen Zeiten angehörig;" diese moralische Ueberzeugung aber beruht hier gerade auf nichts anderem als auf logischen Schlüssen aus den allgemeinen, nämlich psychologischen, Regeln auf das Einzelne. Der tiefste Punkt, woran alle diese Verwirrung sich knüpft, liegt freilich schon in der herkömmlichen Darstellung der formalen Logik, so fern dieselbe die Einzelheit unbedenklich in sich hereingezogen hat und das Einzelne mit dem Particularen verwechselt.

Wenn, wie gesagt, der Zweck des ganzen erkenntnißtheoretischen Processes der ist, die objective Wirklichkeit aus dem subjectiven Begriff a priori zu bestimmen, so erreicht doch das Beweisverfahren diesen Zweck noch nicht, sondern erst das wirkliche Wollen und Schaffen würde ihn erreichen; das Beweisen gelangt nur zu der negativen Gewißheit, daß das schon Daseiende, was es auch immer ist, kein logisch Unmögliches sein könne, sondern, wenn es ist (und daß überhaupt Objectivität ist, ist mit dem Selbstbewußtsein schon gewiß), so kann es nur (kann nicht nicht = muß) ein logisch Denkbares und Begreifliches sein. Allein zu diesem logisch Möglichen gehört auch die Alternative disjunctiver Glieder selbst; und die Nothwendigkeit beruht im Allgemeinen und im Besondern auf der positiven Voraussetzung der Existenz des begrifflichen Wesens selbst, unter welcher Voraussetzung dann es erst nothwendig ist, daß entweder das eine oder das andere conträre Bestimmungsglied ist; wie dieß aus dem Begriff der Nothwendigkeit als einer nur hypothetischen an sich (S. oben 2. A. b.) folgt. Wenn wir demnach den apodictischen Beweis den der Nothwendigkeit nennen, haben wir ihm damit nicht mehr zugestanden, als der Nothwendigkeit selbst zugestanden worden ist. Der apodictische Beweis der Facticität beruht immer wieder auf einer Thatsache, nämlich dem Dasein des einen Gliedes der Disjunction; und apodictisch gewiß ist, daß darum die entgegengesetzte Bestimmtheit nicht da sei; oder umgekehrt, wenn jene nicht da ist, daß unter Voraussetzung des Generellen die entgegengesetzte andere Bestimmtheit da sei. Weil in der logischen Disjunction der

Begriff seinem Inhalte nach erschöpft ist, in facto aber nur eine der beiden Bestimmtheiten wirklich sein kann, so ist die andere damit als möglich, d. i. in die Willkühr des Ganzen (Wesens) gesetzt, und darum kann man wohl logisch aus dem Ganzen (Begriff) auf die Alternative schließen, aber nicht nothwendig auf das factische Dasein einer und gerade dieser Gestalt, weil die andere eben so möglich ist; es wäre dieß, wie schon öfter gezeigt worden ist, ein quantitatives Urtheil, was aus dem Begriff nicht möglich ist, indem logisch und factisch innerhalb dieses Spielraums sich die formale Freiheit behauptet, welche für das äußerliche Erkennen das Zufällige hervorbringt.

c) Was demnach positiv apodictisch a priori ausgesagt werden kann, ist ein Urtheil des Begriffs: dieses factisch so Beschaffene ist der Bestimmtheit seines (logischen) Begriffs adäquat oder nicht adäquat, weil im Allgemeinen und abgesehen von dem factisch Gegebenen a priori gesagt werden kann: ein bestimmtes Einzelnes (als Exemplar der Gattung) soll so sein. Verglichen mit diesem ideellen So, unterliegt das factisch Gegebene mit seiner Beschaffenheit dem kritischen Urtheil; und dieses Ganze ist dann in der That nur uneigentlich ein Beweis zu nennen, gleichwie auch die erste monstratio nur uneigentlich so genannt werden konnte. Wenn Hegel mit der „Nothwendigkeit als solcher" (Encycl. § 232), d. i. mit der Dialectik der Momente des Begriffs unter sich endet, welche dieselben zu einer concreten Einheit verbindet, so ist dieß, den Begriff als absolut höchsten genommen, die göttliche Idee einer Welt, wie sie sein soll, aber — falls man nicht absoluten Geist und Welt identificirt — noch nicht die wirkliche Welt, jene immanente Nothwendigkeit des Logos nicht die existente Beschaffenheit der Wirklichkeit; beide können, sowie jeder besondere Gattungsbegriff mit der wirklichen Existenz verglichen und diese ihm adäquat oder inadäquat gefunden werden, zumal im Bereich des Endlichen und von endlichen Intelligenzen. Unter jener „Nothwendigkeit als solcher" meint Hegel, wenn man auf das Wesentliche sieht, auch nichts anders, als was wir unter dem Ausdruck des systematischen Bewußtseins verstehen; allein es ist

auch gleich von Anfang an dazu gesetzt worden, daß das philosophische System katexochen, d. i. die Wissenschaftslehre, ein Ideal zeichne, welches mit dem in der Endlichkeit sich findenden Abnormen nicht durchgängig coincidire, und weit entfernt, es als nothwendig zu ratihabiren, demselben vielmehr das Normale entgegen halte und dadurch jenes als abnorm aufzeige.

Hier im Felde des erfahrungsmäßigen Erkennens und für perfectible Intelligenzen ist aber der absolute Begriff und sind die besondern Begriffe selbst noch nicht perfecte feststehende Ideale oder absolute Kriterien, sondern vervollkommnen sich in Wechselwirkung mit dem Erfahrbaren, dem objectiven Sein, selbst fortschreitend mittelst des Processes der Induction und Analogie. Jene wollte von den vielen Einzelnen zur Bestimmung der Totalität, d. i. des allgemeinen Begriffs, kommen, diese durch Anwendung dieses Allgemeinen das Einzelne denkend erkennen; die Apodictik endlich schloß unter Voraussetzung des Ganzen alternativ von dem Dasein einer conträren Bestimmung auf das Nichtdasein der entgegengesetzten und umgekehrt. Alle drei Beweisarten, jede für sich einzeln, sind mangelhaft und stützen sich insgeheim auf einander; zusammengenommen manifestiren sie sich als Momente der einen vollständigen Vermittelungsthätigkeit der fortschreitenden Erkenntniß überhaupt. Diese thatsächlich stattfindende Wechselwirkung der Objectivität auf die Subjectivität mittelst des Sinnenprocesses, und der Subjectivität auf die Objectivität mittelst der practischen Thätigkeit, diese Correspondenz selbst als unmittelbar gewisse Thatsache wird nun zum Grunde der Gewißheit, daß die subjective Welt der Vorstellungen und die objective der wirklichen Dinge im Allgemeinen sich entsprechen, da sie gegenseitig Producte von einander sind. Die Erfahrung als solche, dieser Proceß selbst mit seinen Momenten als totaler Begriff begründet sich für sich, so, daß entweder überhaupt keine Erfahrung möglich, oder aber eine solche wirklich ist. So beantwortet sich auch bei Kant die berühmte Frage nach der Möglichkeit synthetischer Urtheile a priori eigentlich auf negative Weise dadurch, daß, falls jene nicht wären, die Erfahrung, die als feststehende Thatsache angenommen

wird, selbst nicht wäre. Wir können diese Bewährung — denn ein Beweis kann sie nicht füglich genannt werden — die psychologisch moralische Beglaubigung nennen. Indem nämlich die Bestimmungen der factischen Wirklichkeit, d. i. die Gestalt der Welt, wie sie geschichtlich geworden ist, einestheils als hervorgegangen aus dem subjectiven Denken, der Gedanke also durch den Willen practisch übersetzt in objective Thatsachen, und anderseits die objective Wirklichkeit durch den Sinnenproceß insonderheit mittelst der Sprache übersetzt in Vorstellungen und Begriffe, beide Seiten als mit- und durcheinander vermittelte concrete Einheit und Inhalt des Bewußtseins erscheinen, ist eines der Urheber zugleich und das Werk des andern, und aus der Beschaffenheit des Werkes wird auf die des Urhebers — also eigentlich teleologisch — geschlossen, beide jedoch ihrem Ursprung nach dualistisch vorausgesetzt, was principiell in der Natur des Bewußtseins liegt. Diesen ganzen Proceß hindurch, der wenn normal, ein Progreß ist, und das Bewußtsein bereichert, verwaltet das Subject zwar die Rolle des kritischen Beurtheilers und Verbesserers des objectiven Weltzustandes, d. i. es fungirt als Urtheilskraft, ist aber selbst noch nicht vollendet; mithin ist auch der Schluß, zu welchem jene Urtheile in das Subject zurückgeschlungen werden, Gewißheit hervorbringen und als positiver Erweis der Wahrheit den negativ apodictischen erfüllen sollen, wesentlich nur die sogenannte moralische oder subjective Gewißheit, mithin nur eine Beglaubigung, welche immerhin eine psychologische bleibt; denn da Subject und Object sich noch gegenseitig bestimmen, so ist auch das Zufällige und Abnorme noch nicht ausgeschlossen, und es kann die objective Wirklichkeit nicht rein aus dem Begriff, sondern das Besondere und Einzelne immer nur nach einer Regel der Analogie erschlossen werden, so nämlich, wie sich der gewöhnlichen Beschaffenheit der Subjecte und der Erfahrung nach die Sachen zumeist zu verhalten pflegen.

3.

Die erkenntnißtheoretischen Systeme.

a) Es ist noch übrig, den Inhalt der vorstehenden Vermittelungskategorieen wieder zu versetzen in das Princip der Erkenntnißtheorie, das Ganze also zusammenzufassen zur concret systematischen Einheit des Bewußtseins. Hegel stellt im Wesentlichen dasselbe als phänomenologische Stufen oder „Stellungen des Gedankens zur Objectivität" in der Encyclopädie § 26—78 auf, um sie der Logik zu Grunde zu legen. Die richtige Stellung dieses relativen Abschlusses und dessen Unterschied vom absoluten System der Wissenschaftslehre ergiebt sich leicht, wenn man sich an das in der Principlehre (2ter Abschn. 1. b.) Gesagte erinnert. Die hier aufzuführenden allgemeinen Kategorieen enthalten die systematischen Standpunkte, auf welchen das endliche Erkennen successiv seine Weltanschauung zusammenfaßt, um entweder in ihnen stehen zu bleiben, oder sich für einen neuen höheren Gesichtskreis wieder zu eröffnen, d. i. den Progreß der Bildung stufenweise ab- und fortzusetzen. Sie enthalten demnach, von der Seite der endlichen Subjecte angesehen, die phänomenologischen Kategorieen der Entwickelung, sowohl der einzelnen Individuen als solcher — psychologisch, — als auch des ganzen Menschengeschlechts — historisch, — sind also die allgemeinen Hauptkategorieen, worin die Historiosophie als Psychologie und Philosophie der Geschichte sich bewegt, und sie befassen, wie diese letztere selbst, einen stets fortschreitenden Inhalt, eine Succession von Veränderungen, an denen nichts sich gleich bleibt als die abstracte Form der Art und Weise dieses Veränderns, d. i. der abstracte Begriff des Gesetzes, oder die Methode.

Fragt man, wie diese Kategorieen sich zur absoluten Idee verhalten, ob sie nur das endliche, mangelhafte Meinen der Menschen aussagen, oder ob sie zugleich einen Gehalt haben, der einen Theil des absoluten Wissens ausmacht — oder m. a. W. wie dieses Wissen vom Standpunkt des Absoluten aus

anzusehen sei: so ist darauf zu antworten, daß, gleichwie die Endlichkeit überhaupt ein Moment oder einen Bereich des Unendlichen ausmacht, so sich auch dieses endliche Wissen selbst wieder als Inhaltsmoment oder Object für das absolute Wissen verhält. Der Unterschied liegt nicht sowohl im Inhalte dieses Wissens selbst, als vielmehr in der Art und Weise, wie die endlichen Subjecte dazu gelangen und im quantitativen Umfange oder Reichthum dieses Wissens. Wäre ein qualitativer Unterschied oder gar ein Gegensatz zwischen dem Wissen des Absoluten und der creatürlichen Subjecte von einem und demselben Gegenstande, so gäbe es eine doppelte Wahrheit, und die Skepsis, Sophistik und Ironie wäre auf der Seite des menschlichen Wissens einheimisch, auf der Seite des göttlichen aber kein absoluter Wahrheitswille. Abgesehen aber vom quantitativen Inhalt und Umfang des Wissens überhaupt, ist da ein Gegensatz in der Art und Weise oder so zu sagen, in der Methode begründet, wie der Wissensinhalt für diesen und für jenen, den endlichen und den unendlichen Verstand, sich verhält und respective sich entwickelt; so daß für das absolute Wissen dieser Entwickelungsproceß sich aus der ewigen Idee (das Niedere aus dem Höheren und dem höchsten Zwecke) ableitet, während der Erkenntnißproceß endlicher Wesen vom niederen Standpunkte aus zu den höheren und höchsten stufenweis potenzirt wird. Diese Stufen oder Standpunkte sind es, welche die vorliegenden geschichtlichen Kategorieen ausmachen; für endliche Intelligenzen sind sie Stufen des Werdens, für die unendliche Stufen oder Acte des successiven Verwirklichens; jene setzen außer sich die absolute Totalität, die unendliche Idee als Bedingung ihrer Perfectibilität voraus und bedürfen eben deshalb der Wechselwirkung mit diesem ihm relativ Aeußerlichen, d. i. der natürlichen und geschichtlichen Erfahrung, um dahin zu gelangen, wohin sie sich zuletzt gebracht sehen; es ist für sie eben so unumgänglich einerseits in ihrem sich selbst Emporringen den erkenntnißtheoretischen Weg von unten durch Versuche und Erfahrung mühsam empor zu klimmen, wie anderseits ein Höheres und Höchstes abstract und im Allgemeinen, wenn auch seinem Inhalte nach unerkannt,

vorauszusetzen. Sie müssen unter Voraussetzungen vorschreiten, die sich ihnen erst in der Vollendung bewähren, sei es, daß sie diese in gutem Glauben festhalten, oder daß sie wissenschaftlich das Hypothetische derselben erkennen; so daß der wahre Begriff (in umfassender Bedeutung) nicht sowohl „ein Fürwahrhalten aus subjectiv zureichenden Gründen" ist, sondern in problematischem Annehmen gewisser Zwecke besteht, die als das schlechthin sein Sollende mit positiv-apodictischer (moralischer) Gewißheit gelten. Auf jene Weise kann man den Glauben nur dann definiren, wenn man unter dem „subjectiv zureichend" die Gewißheit κατ' ἄνθρωπον, d. i. die für den jedesmaligen Gesichtskreis oder historischen Standpunkt der Subjecte mögliche Form versteht, in welcher sie ein Höheres, als innerhalb ihres Wissens liegt, vorauszusetzen im Stande sind; man könnte aber dann eben so gut oder richtiger sagen: aus subjectiv nicht zureichenden Gründen, sondern aus objectiv practischem Interesse.

Das, was an sich Princip ist, wird von dem Menschen erst zuletzt (ὕστερον) mittelst des theoretisch-practischen Processes erkannt, während das absolute Denken und Wollen (Gottes) an sich nicht nur, sondern auch für sich das φύσει πρότερον und πρότερον πρὸς ἡμᾶς ist. Als reiner Gegensatz gehört dieses prius und posterius überhaupt nur dem endlichen Erkennen als solchem, mithin auch nur solchen philosophischen Systemen an, die selbst nur Systeme der Geschichtsphilosophie sind und mit ihrem Princip im Endlichen fußen. Für die vollendete systematische Philosophie hat dieser Gegensatz des a priori und a posteriori seine Bedeutung als oberster verloren, er ist als Unterscheidung zwar vorhanden, aber einem höheren Gesichtspunkt untergestellt. Als systematisches und historisches Bewußtsein schließen sich diese Unterschiede nicht mehr negativ aus, wie früher, wo eben dadurch, daß einerseits die Vorstellung vom Anfange des endlichen Erkennens (psychologisch) festgehalten, anderseits dieses abstracte Anfangen auf das Absolute übergetragen wurde, die Forderung und Vorstellung eines reinen Sichselbstschaffens des Gedankeninhalts a priori, d. i. eine generatio ex nihilo entstehen mußte. Erst wenn das absolute Kriterium der

Wahrheit in das systematische Bewußtsein, das sich selbst Tragen und Bewähren des Besondern in der Totalität, gelegt wird, erscheint es als irrelevant, woher (unsere) Kenntnisse und Gedanken stammen; die Frage nach dem Ursprunge gehört dem Lockeanismus an, der sie aus der Objectivität abgeleitet wissen wollte, damit sie ein Certificat derselben seien; aber eben so sehr auch dem Kriticismus, seinem Gegenpart, der sie aus der Subjectivität abstammen lassen wollte, damit sie kategorisch seien, und für alle einzelne Menschen allgemein nothwendige Erkenntnißbedingungen abgäben. Der enthüllte Erkenntnißproceß des endlichen Bewußtwerdens zeigt beide Seiten in ihrer Wechselwirkung als das eine Ganze und setzt somit dieses endliche relative Ganze auf seine wahre Währung herab.

b) Versetzen wir uns nun in die endlichen werdenden Subjecte hinein, so geht fürs erste die Natur dem Auftreten des Menschen voran; sie ist also für uns das relative prius und in ihrem gesetzmäßigen Laufe Wirkliche und Fertige. Die in sie eintretenden denkenden Principien werden mittelst der Natur gebildet zum erkennenden Weltbewußtsein, und dieses ist der nächste Zweck des äußerlich sinnlichen Erfahrungsprocesses, dieser für das werdende Subject das erste Stadium und füllt dieses vorerst allein aus, während er auf den folgenden Stufen zwar fortdauert, aber zum Moment oder Einseitigkeit an der Person herabgesetzt wird. In seinem primitiven Dasein sind seine Momente: 1) das wahrnehmende Subject, 2) der natürlich-anthropologische Proceß des empfindend-begehrenden Lebens, 3) die sinnliche Gewißheit oder unmittelbare Selbstgewißheit der Persönlichkeit, womit sich diese auf diesem Standpunkt als relative Wahrheit abschließt. So fern jedoch diese Gewißheit, welche von höheren Standpunkten aus angesehen, nur die Basis und negative Bedingung für höhere Entwickelungsphasen sein soll, sich negativ gegen diese setzt und exclusiv in sich verschließt — d. i. als Ganzes absolut verhalten will — entsteht die abnorme Weltansicht des Sensualismus mit der ihm entsprechenden practischen Seite des Eudämonismus. Das unschuldige natürliche Leben ist als primitive Periode der

Individuen (Kinder) und des Menschengeschlechts voranzustellen, und zwar eben so in seiner Normalität als mit seinen Beschränkungen. Es ist die Eudämonie (wohl zu unterscheiden vom Eudämonismus) der Kindheit, der Begriff einerseits des glücklichen Zustandes der Naturharmonie, wozu es das Subject zuletzt, nur mit Abstreifung der Form der Unmittelbarkeit, wiederum bringen soll, anderseits ist dieses εὖ doch noch ein dämonisches, ein nicht ganz bei sich selbst Sein im Zauber der Natur. Dieser magische Zustand ist nicht der thierische, weil, wie sich später zeigen wird und aus der Principlehre schon zu entnehmen ist, das Vernunftprincip schon da ist; nur rücksichtlich seiner Formbestimmtheit ist er nicht bleiben sollend, rücksichtlich des gesunden Naturinhaltes das bleiben Sollende, nicht zu negirende, also das negative Bedingung sein Sollende. In der Pädagogie macht dieß die Seite der physischen Erziehung aus, die in ihrer Naturgemäßheit ungestört zu erhalten, oder, wenn gestört, wieder herzustellen ist. Was aber jene erste Formbestimmtheit und ihre Dauer anlangt, so ist hier ein Doppeltes zu unterscheiden; einmal kann sie dann nicht mehr fortbestehen, wenn der Wille materialiter in Zwiespalt mit der Natur tritt, und es möchte daher die Abweichung vom Naturgesetz oder die Vergehung gegen dasselbe das sicherste Mittel scheinen, diese erste nicht bleiben sollende Form zu durchbrechen; allein dieses Mittel, welches den bleibensollenden Inhalt zugleich verletzt, wäre ein Widerspruch, und darum selbst nicht das rechte sein sollende; die erste Vergehung (oder Sünde) kann daher wohl ein Mittel sein um über jenen ersten Zustand hinauszukommen, aber nur negativ, d. h. nicht um dadurch in den bessern höheren Zustand zu treten; es kann daher auch nicht als das einzige (nothwendige) Mittel angesehen werden, sondern es muß noch ein anderes entgegengesetztes möglich gewesen sein, durch welches jener Zweck des Fortschrittes erreicht, d. i. die Form gebrochen werden konnte, ohne den Inhalt zu verletzen; und dieses Mittel allein kann für das normale gelten, jenes nicht, denn jenes verliert sich in den schlechten Proceß und zwar deshalb, weil der naturgemäße Inhalt als Bedingung des

Fortschrittes immer wieder hergestellt sein muß, bevor der (geistige) Fortschritt erfolgen kann, jener Inhalt aber durch diese abnorme, zweckwidrige Procedur immerdar verdorben, die Bedingung also negirt und somit der Zweck selbst stetig vereitelt wird. Freilich scheint, historisch betrachtet, das Menschengeschlecht nicht jene normale Vermittelung sondern diese abnorme ergriffen zu haben, und so wurde ipso facto, also immer doch durch Willkühr, die Folge eine nothwendige; oder m. a. W. erst nachdem die Wahl geschehen, trat das, was vorher in der Kategorie der formalen Freiheit stand, in die der Nothwendigkeit, die, wie gezeigt, darin besteht, daß durch die Verwirklichung der These die Antithese unmöglich wird. Wie nun jene geschichtlich verläugnete normale Vermittelung zu denken sei, muß der speculativen Theologie und Ethik vorbehalten bleiben, die sie ohne Zweifel in der durch ungebrochene Familienpietät natürlich fortschreiten könnenden Liebe ausfindig machen und auf deren Wiederherstellung dringen werden. Die naturgemäße Willensbestimmtheit, die wahllose Wechselwirkung mit der Natur, und die unangefochtene sinnliche Gewißheit sind die dialectischen Momente dieses Standpunktes, der sich im Ganzen aufheben muß, wenn eines derselben im Besondern negirt wird, und dann nothwendig entweder in naturwidrige Verwilderung herabsinkt, oder wenn zum Progreß der Bildung fortgeschritten werden soll, immer die Wiederherstellung der ersten Naturmäßigkeit als Bildung sine qua non, fordert.

Die zweite Phase ist die der Verstandesbildung, die, wenn normal, nicht periodischer Proceß, sondern Progreß, sein soll, als welches er in seiner relativen Wahrheit erscheint; als immanentes Moment des Ganzen ist es das der Verstandesreflexion. In diesem verhalten sich die Momente der bildenden und zu bildenden Subjectivität und der gleichfalls bildenden und zu cultivirenden Objectivität gegenseitig dialectisch, so jedoch, daß die Bildung des Subjects als Zweck erscheint. Das Erkennen ist ein Belehrtwerden durch die Natur, welche vom Subject mittelst der thätigen Einwirkung experimentirend, heuristisch probirend befragt wird und Antwort giebt durch ihren stummen

naturnothwendigen Verlauf, während das Subject durch diesen Erfolg bestimmt, zu neuen Versuchen fortschreitet, ohne zwar das bestimmte Ideal des absoluten Zwecks vor sich zu haben, aber negativ stets die Schranke des Gegebenen fühlend. Das Räsonnement des Verstandes lautet auf dieser Stufe so: könnte der menschliche Verstand mit logischer Nothwendigkeit und durchgängiger Bestimmtheit vom Absoluten ausgehen, und das ganze System der Begriffe nach allen Seiten hin a priori durchgliedern, somit vom allgemeinen Mittelpunkte aus bis an die Peripherie des individuellen, unendlich mannigfaltigen Einzelnen durch alle Mittelstufen hindurch ohne Lücke gelangen, so wäre die Philosophie durch reine Deduction a priori vollendet. Allein da wir dieß nicht können, oder doch bis jetzt noch nicht geleistet haben, so müssen wir zugleich den andern entgegengesetzten Weg einschlagen, den der Induction, d. h. bei dem individuell Einzelnen, Bestimmten, wie es sich als Existentes in der Empirie unmittelbar darbietet, anfangen, und die Erfahrung inductiv durch Rückführung des Mannigfaltigen auf das (abstract) Einfache zu vollenden suchen. Da aber auch dieß für sich allein unmöglich ist, so müssen Deduction und Induction an jedem Punkte unsres Wissens sich durchdringen, so daß jene den abstract allgemeineren Begriff (der hier der höhere heißt), diese den besondern anschaulich empfindungsmäßigen Inhalt giebt. Diese subjective Erkenntniß ist also das Resultat eines realen Wechselwirkens mit der Außenwelt, und wie man dieses auch benenne, Productivität und Receptivität, oder organisirende und symbolisirende Thätigkeit u. s. f., die Grundkategorie der Wechselseitigkeit dieses Verstandesprocesses bleibt wesentlich dieselbe. Das Resultat ist die Bildung selbst (das eben so subjective wie objective Cultursystem), objectiv niedergelegt in den Werken der menschlichen Thätigkeit, die das Antlitz der Länder verändern und dem Subject die Fülle des bereits erarbeiteten Bildungsstoffes vorhalten; subjectiv in der Menge der Einsichten und Kunde, ein wesentlich traditionelles, historisches Wissen, dessen die heranreifenden Subjecte sich zu bemächtigen und dadurch bis zum Niveau ihrer Zeit sich zu

erheben haben. In diese Phase gehört also wesentlich das Lehren und Lernen, der didactische Theil der Pädagogie und die Gelehrsamkeit im eigentlichen Sinne. Sie ist negative Bedingung für den Fortschritt, kann sich aber auch in der Zeitmeinung zum Mißbegriff der Geistesbildung (Erudition) überhaupt vereinseitigen, was in alexandrinischen Zeitaltern geschieht, wenn ein productiv-lebendiges Princip abgeblüht und sich erschöpft hat.

Dann wird diese nothwendige und innerhalb ihrer Grenze berechtigte Thätigkeit zur statarisch unproductiven Weltansicht des formalen (älteren) Rationalismus, ein geistlos wiederkäuender improbus labor, der seine eignen Früchte stets selbst aufzehrt und in der Gegenwart von der Vergangenheit lebt, ohne an die Zukunft zu denken. In dem faulen Vorurtheil, daß wir vom Künftigen (was in der That das Höhere ist) nichts wissen können, eingeschlafen, verhält er sich skeptisch indifferent im negativen Glauben, d. i. Abweisen eines Glaubensinhaltes, der auch als vorläufig problematisches credo ut intelligam seinen Stachel für ihn verloren hat. Die prosaische Interesselosigkeit auf der Basis der allein gewissen und wirklichen Sinnensphäre ist die Kehrseite dieses Rationalismus, und wenn dieser entschieden festgehalten, nicht mit der ihm freilich gewöhnlichen Inconsequenz behandelt wird, so folgen daraus die Mißgestalten der Skepsis, des Indifferentismus und zuletzt des modernen Epicuräismus und der Ironie.

Endlich der Standpunkt der kritischen Urtheilskraft vereinigt einerseits das Wahre, was in den beiden vorigen liegt, anderseits führt dieselbe hinüber zu dem zweifelhaften Abschluß, welchen die erkenntnißtheoretische Philosophie überhaupt erreicht. Soll der Rationalismus normal bleiben, so muß er sich mit gewissen Grenzen „den Grenzen der Vernunft", wie Kant sie nannte, umziehen, und sich auf das Gebiet des Endlichen, wo der Verstand sein natives Recht hat, beschränken, das Absolute und dessen Erkenntniß aber dahin stellen, dem Gefühl und Glauben überlassen. Da das rational-verständige Bewußtsein ein Moment seiner selbst, nämlich das der Objectivität und Allgemeinheit, stets außer sich in Anderem hat, aber doch zugleich

Wissen sein will, d. h. Gewißheit, daß das Subjective dem Objectiven entspreche, so muß es der objectiven Seite dieselbe Natur oder Verstandesform zuschreiben, welche die eigne des logisch-denkenden Subjects ist; dem subjectiven Erkennen aber muß es dieselbe Nothwendigkeit und Allgemeinheit zu verschaffen suchen, welche die Objectivität, d. h. Alles außer dem Einzelsubject zusammengenommen hat. Nun aber ist jeder Einzelne nur Einer, jedes Wissen nur ein Theil des Gesammtwissens, und alle zusammen nur ein Collectivum. Jeder muß sich auf das Wirken, Wollen und Wissen aller Anderen beziehen und verlassen, als mit welchem übereinstimmend er der Wahrheit und Gewißheit seines eignen Wissensinhaltes erst sicher ist. Diese Gewißheit ruht somit eben so sehr auf der Autorität Anderer, wie auf eigner Ueberzeugung und ist in dieser Doppelbeziehung 1) historischer oder Autoritätsglaube. Das objective allgemeine Wissen aber ist selbst ein progressiv veränderliches, nämlich der Progreß der Bildung und Sitte, deren Inhalt nie feststeht und vollendet ist, sondern deren Art und Weise des Fortschreitens nur sich gleich bleiben muß, wenn stetiger Vor- und nicht Rückschritt, nicht statarische Oscillation sein soll. Diese über die bloße Regel des Zufälligen zur innern, durch den Zweck gebundenen Nothwendigkeit erhobene Form des Progresses ist 2) das Gesetz. Die Synthese und kritisch beurtheilende Vergleichung des eignen Wissens und Wollens oder des Glaubensinhaltes des Einzelnen mit dem allgemeinen Gesetz als dem allgemein sein Sollenden ist 3) das Gewissen. Der gewissenhafte, gesetzlich practische Glaube ist also der Gesammtcharakter und das Berechtigte dieses Standpunktes der kritischen Urtheilskraft und die Gewißheit dieses Wissens wesentlich die subjective oder moralische. Alles dieß ist eine von den Beziehungen der endlichen Subjecte unter sich und auf die Natur, d. h. mit einem Worte: von der endlichen Persönlichkeit entlehnte und streng genommen auch nur auf diese endlichen Verhältnisse anwendbare Kategorie; wird diese nun, so wie sie ist, auf das Absolute übergetragen, wie namentlich in der sogenannten Moraltheologie geschah, so muß diese Form dem

absoluten Inhalte incongruent werden, zu Widersprüchen führen und entweder beim gläubigen Nichtwissen demuthsvoll stehen bleiben, oder aber das Unendliche selbst in die Enge der Endlichkeit herabziehen, es anthropomorphosiren, damit aber die göttliche Autorität des Glaubens, auf der diese Ueberzeugung doch allein beruhen könnte, auf eine menschliche herabsetzen und der Kritik unterwerfen. Die Autorität eines Meisters soll die Gesammtautorität, das absolute göttliche Wissen sein; bei dieser Autorität muß der Glaube gleichsam mit Gewalt angehalten werden; allein die logische Kategorie, kraft deren dieß bewiesen werden soll, ist selbst eine nur menschliche Verhältnisse besagende, ihre Wahrheit nur eine endliche; jener Meister wird also nothwendig selbst wieder nur zu einem Gliede der gesammten Menschheit, wenn auch zu einem quantitativ ausgezeichneten, und sein Wissen unterliegt selbst dem Gesetz des Fortschrittes, wird historisch; das Gesetz allein erhält sich als formale abstracte Nothwendigkeit, ihm, nicht der Bildungsepoche, die jener Einzelne repräsentirt, bleibt die Menschheit unterworfen, und die Abhängigkeit von dem Gesetze, nicht von irgend einer göttlichen oder menschlichen Persönlichkeit, zeigt sich als der Kern des religiösen Gefühls. Die Verstandesbildung also in dieser ihrer höchsten Entwickelungsphase führt hinüber zu dem Schlußresultat der Erkenntnißtheorie überhaupt, welches, wenn normal, das Selbsterkenntniß und Bekenntniß eben so wohl der Gewißheit innerhalb, als der Erkenntnißunfähigkeit außerhalb der Sphäre der Endlichkeit sein muß.

c) Stellen wir uns auf den Standpunkt des systematischen Gesammtbewußtseins, so ergiebt sich aus der Zusammenfassung der Ontologie und Logik zur Erkenntnißtheorie überhaupt am Schluß der letzteren und als Endresultat derselben eine Weltanschauung, welche die vielen denkenden Monaden als individuelle Subjecte innerhalb einer kosmischen Substanz, die ihr allgemeines Band, vinculum substantiale, ist, zusammenfaßt, unter einander vermöge des Willens und Fühlens, überhaupt vermöge der leiblich organischen Seite, mithin als Personen, in lebendige Wechselbeziehung setzt, um dieser realen Vermittelung willen das

Ganze als einen Proceß auffaßt, und dessen beide Seiten schlechthin für einander und durch einander, mithin inhaltlich identisch setzt bei formaler Unterschiedenheit und Entgegengesetztheit des Denkens und Seins im Wissen. Die (höhere und niedere) Skepsis und das Nichtwissen sind mit dieser Wechselwirkung im Gebiete des objectiven Erkennens überwunden, das Gebiet dieses Wissens aber auch ausdrücklich auf das materiale Natursein einerseits und das diesen Inhalt umfassende allgemeine subjective Wissen der denkenden Monaden anderseits, mithin überhaupt auf das Gebiet der Endlichkeit beschränkt. Die empirisch-sinnliche und sprachlich-historische Vermittelungsweise ist als die hier waltende einzig wirkliche und mögliche Art der Vermittelung der vielen getheilten Wissenselemente zur Gesammtwissenschaft und Bildung anerkannt und als nothwendig gesetzt, mithin überhaupt das, was hier Wissenschaft heißt, auf den Begriff des empirisch-rationalen, historisch-philosophischen oder auf denjenigen Begriff gebracht, welcher von allen besondern Wissenschaften gilt, die nicht die reine Philosophie oder Wissenschaftslehre selbst sind.

Diese Verstandesansicht bewährt sich demnach innerhalb des ihr zuständigen, sie selbst ausmachenden Inhalts oder Gegenstandes, sie ist eine Selbsterkenntniß des Endlichen, der Natur und der menschlichen Geister als solcher. So ist sie in diesem ihren Gebiet, und, wenn mit dem Bewußtsein dieser Grenzen ausgestattet, normal, und diese objective Bedeutung des Denkens, daß es wahrhaft Wissen ist, oder daß Denken und Sein materialiter identisch sind, und der Unterschied nur ein formaler, ist der lautere Gewinn der sogenannten Identitätssysteme, des Fichteschen in seiner spätern Ausbildung, die es theils von ihm selber, theils von Andern, Schleiermacher, Krause u. s. w. erhalten hat, ferner des Schellingschen und endlich des Hegelschen. Sie sind Siege über den Subjectivismus. Aber daran schließt sich auch sogleich die abnorme Seite derselben, welche der Geschichte verfallen muß: das Aufgeben jenes für gering, für nichts, ja für verdammlich erachteten formalen Unterschiedes und damit des Kernes der individuellen Persönlichkeit selbst; denn indem jene Systeme die Würde der creatürlichen Persönlichkeit

zum Schein und Accidens des Absoluten verflüchtigen; setzen sie zugleich auch das Absolute als solches zum bloßen Substanzmomente herab, entgeisten und entpersönlichen es, so daß beide Seiten nur zu negativ abwechselnden Momenten des All-Einen werden, die Philosophie selbst aber zum pantheistischen Objectivismus sich vereinseitigt.

Da die Vernunft immer und auch schon in den bisher betrachteten Verstandesformen auf absolute Einheit dringt, so kann diese innerhalb und mittelst dieser Formen in nichts Anderm erblickt werden, als in dem ontologischen Unendlichen, d. i. in der abstract allgemein materiellen Substanz oder materia prima. Diese soll das Absolute, mithin nicht bloßes sich selbst gleiches Substrat, sondern die mater omnium rerum, die unendliche Potenz und der schöpferische Quell von Allem, auch dem Höchsten sein. Da nun aber dieses Niedrigste nicht als zureichender Grund begriffen werden kann, wenn es eben nur als sich selbst gleiches einfaches Aetherwesen (in dieser Gestalt sich auf sich beziehend oder selbsterhaltend) genommen wird, so muß es mit jener zwitterhaften Natur ausgestattet werden, die das in ihm an sich sein läßt, was noch nicht durch Diremtion zum Dasein gekommen ist — das Protonpheudos aller alten, mittleren und neuen Philosophie. Mußte es fernerhin von ihr selbst anerkannt werden, daß nichts an und für sich selbst Nichtseiendes wirksam sein, daß nichts aus schlechthin Nichtseiendem hervorgehen, mithin das Höhere auch nicht aus dem Niederen durch eine durchgängige generatio aequivova der Gattungen aus einander werden könne, so zeigte sich, daß auf diesem Standpunkt überhaupt keine Schöpfung möglich ist, sondern daß die Welt ihrem ganzen Inhalte nach, d. i. mit allen ihren Gattungen von der niedersten bis zur höchsten (die höchste aber ist hier der Mensch) simultan, also ewig, also als das Absolute selbst (pankosmistisch) gesetzt werden muß; denn die Fortpflanzung der Gattungen jeder in sich läßt sich wohl begreifen, wenn sie einmal existiren, nicht aber die primitive Genesis. Das System mußte also eine Voraussetzung machen, die Alles voraussetzte, und unterschied sich vom Theismus nur dadurch, daß dieser alles ideell in der

göttlichen Idee, jenes aber alles reell, als Kosmos, voraussetzte. Das Entstehen der Gattungsunterschiede so wie die Ableitung der logisch-metaphysischen Kategorieen auseinander ist somit aufgehoben, das Werden blieb nur übrig für die Exemplare, die das schlechthin Endliche im Proceß sein konnten. Dennoch, erinnern wir uns, daß dieser ganze Standpunkt in Wahrheit nur noch ein endlicher, phänomenologischer, verständiger ist, so sehr er sich auch das Ansehen des absoluten giebt — und nehmen wir dazu, daß die wirkliche Erfahrung uns nur Endliches, Entstehend-vergehendes zeigt — so kann zuletzt diese ganze Weltansicht zu nichts anderm als zu dieser ihrer Wahrheit zurückkehren, nämlich zur allgemeinen Kategorie des stets endenden Endens, d. i. zum Proceß der Endlichkeit, der nun nicht mehr Progreß zu irgend einem Endzweck, sondern in sich selbst zurückgebogener periodischer Kreislauf, die verabsolutirte Endlichkeit selbst ist, in welchem Proceß weder jenes anfängliche Grundwesen, die materia prima, sich als sich selbst gleiches erhält, noch alleiniger Producent ist, noch die specifisch bestimmten Einzelwesen, die in jene zurückgehen — weder diese noch jene können das Absolute sein, sondern 1) als das ewig Seiende kann nur die sich selbst gleiche Form des Processes oder das Gesetz mit Inbegriff aller Naturgesetze, mithin das Formelle überhaupt, 2) als Inhalt oder als das Wirkliche, Actuelle, kann nur die abstracte Nothwendigkeit oder ruhelos sich selbst widersprechende Negativität, und 3) als Synthese dieser negativen Actuosität und jener Gesetzform, oder als universelle Wahrheit kann nur die fortgehende Weltevolution oder Weltordnung, werde diese nun als moralische, physische oder logische gefaßt, begriffen werden, so daß schließlich das ewig mit sich selbst identische Absolute eben die actuelle Wirklichkeit, wie sie ist, d. h. die Weltgeschichte selbst ist, worin sich also am Ende und auf dieser Spitze der modernen Philosophie (bei Hegel) nichts anderes offenbart, als was auch der wahre Inhalt der kritisch verständigen Urtheilskraft war, nur daß diese sich bescheiden innerhalb ihrer Sphäre selbst erkennt, der Objectivismus

der Identitätsphilosophie aber als die über diese immanente Schranke hinausgetriebene Verstandesphilosophie erscheint.

Fassen wir am Schluß der ganzen Vermittelungstheorie kurz zusammen, was sowohl im Verlauf derselben successiv, als am Ende als feststehendes Ergebniß hervorgetreten und wofür sie selbst die negative Beweisführung ist, so zeigt sich

1) als die immanente Schranke aller Vermittelungsphilosophie, die auf einem Dualismus von Empirie und Aprioriismus oder mit einem Worte auf dem Princip des Bewußtseins ruht und nur dessen Phänomenologie ist, daß hier überall nur Dasein, aber auf keiner Seite Entstehen, auf der ideellen nicht reines Anfangen des Wirkens, auf der reellen nicht reines Anfangen des Werdens der Existenz ist, mithin auch die Vermittelung dieser beiden Seiten selbst nur eine unmittelbare, d. i. nur Wechselwirkung ist. Somit und eben darum muß es dem ideellen Princip an dem Willen der objectiven Zwecksetzung fehlen, an der Liebe, der es darum zu thun ist, daß das Object um des Objects willen sei, und daß dessen Freiheit und Sein eine Wahrheit sei, sowohl an sich als auch für das wollende Subject. Dieses Subject ist hier nur noch auf sich selbst und seine Machtvollkommenheit gerichtet; subjectivistisch und egoistisch producirt es nichts wahrhaft an sich Bestehendes, weil es nicht den Willen dazu hat, und diesen Willen hat es nicht, weil es sich eben noch nicht als das wahre Produciren und positive Poniren weiß.

2) Kann nun damit, wie der Verlauf der Identitätssysteme zeigt, das Absolute seinerseits nicht zum Fürsichsein im Universum kommen, so kann es eben so wenig sein Product, die creatürliche Persönlichkeit. Eine nur auftauchend-verschwindende endliche ist aber nicht die Wahrheit der Persönlichkeit; die wahre muß unendlich, d. h. entstanden zwar, aber nicht endend, sich verwandelnd — kurz sie muß geistig unsterblich sein; Unsterblichkeit und wahre Persönlichkeit sind ein und derselbe Begriff, der der Persönlichkeit an sich; dieser Begriff hat die Seite der Endlichkeit an sich, also das Entstandensein und die Veränderlichkeit,

aber eben so die der Unendlichkeit, nämlich der Unvergänglichkeit der geistigen Monade, deren Möglichkeit in der Vermittelungstheorie zwar festgestellt wurde, aber deren Wahrscheinlichkeit wieder aufgehoben wird durch dieselbe Vermittelungsphilosophie, wenn sie (im Identitätssystem) ihre beschränkten Grundsätze zur absoluten Philosophie erhebt und das Universum zur absoluten Evolutionsunruhe, jeden besondern Lebenskreis zum Gattungsproceß ohne Anfang und Ende, das Individuum aber nur zum Erscheinungsmoment der Besonderheit macht. Die Unsterblichkeitsfrage ist wie die der Schöpfung ein ungelöstes, und für diese Philosophie unlösbares Problem, sie hängen auf's Innigste zusammen; aber weil diese Systeme sie nicht zu lösen vermochten, verwiesen sie dieselben überhaupt aus dem Gebiet der Philosophie, so daß Schöpfung, Liebe, Unsterblichkeit nur für theologisch-ethische Glaubensfragen und Interessen, nicht aber für Aufgaben gelten gelassen wurden, an deren Lösung die Philosophie selbst ihre Absolutheit hätte erproben können und sollen, anstatt sie verächtlich von sich zu weisen, oder mit zweideutigem Stillschweigen zu übergehen. Es ist wenigstens für Aufrichtigkeit zu erachten, wenn der altfranzösische Materialismus und der neudeutsche Naturalismus alles dergleichen geradezu negirt und im Namen der Philosophie — denn er kennt keine bessere — für Aberglauben erklärt.

3) Aber dieser Standpunkt ist möglich und wirklich; er ist in sich dialectisch und dreht sich in sich selber, über sich selbst hinauszugehen weder gewillt noch im Stande; es ist einer jener Standpunkte, die als historische Ruhepunkte bezeichnet worden sind, als ein ὅρος, der einstweilen als der relativ höchste einer Gegenwart in sich kreiset, d. h. den in dieser Kategorie befangenen Subjecten die deterministische Freiheit läßt, sich in sich mit nichten beschränkt zu fühlen. So ist er auch nur mit Freiheit aufzugeben gegen eine höhere und bessere Einsicht, sobald diese wissenschaftlich geboten wird. Seiten der Subjecte kann diese nur frei gewählt und ergriffen, von außen her ihnen nur zur vernünftigen Wahl dargeboten werden; es giebt keine Mittel, sie positiv apodictisch zu beweisen im gewöhnlichen

Sinne des Wortes, denn zu solchem Beweisen gehörte, daß das zu Beweisende einen Stützpunkt außer sich und hier zwar in der Denkweise des zu überzeugenden Subjects selbst habe; da aber die logische Denkweise desselben kein höherer, sondern ein niederer Standpunkt ist, der von der höheren Wahrheit wohl als Basis vorausgesetzt werden muß, aber nicht mit Nothwendigkeit diese aus sich selbst hervorbringt, so kann die bessere Lehre wohl auf die Bereitwilligkeit der menschlichen Vernunft überhaupt rechnen, wenn Leidenschaft und Parteiinteresse nach und nach verstummen, und das Gemüth sich wahrheitsbedürftig über die Qual der Zeit hinweg sehnt — aber heraus zwingen und geißeln mit logischen Ruthen aus seinem Gesichtskreise läßt sich kein Kind der Zeit. Oder was will man anfangen, wenn Einer allen logischen Gründen die einfache Ueberzeugung entgegensetzt, daß der contradictorische Widerspruch der Negativität der wahre Lebensquell im Schooße der alleinen Substanz und diese eigentlich selber sei? So kann es denn nur, wie man zu sagen pflegt, der bessere Wille sein, der die Wahrheit gelten lasse; aber dieser Satz wird sogleich ins Triviale herabgezogen und dahin interpretirt, daß ein System eben nur an die Willkühr der Gläubigkeit appellire, wenn es ihm an wissenschaftlicher Consequenz fehle um sich mit Nothwendigkeit geltend zu machen; der Allgeist evolvire sich nach dem ewigen Gesetz und was wahr sei, müsse auch wirklich werden u. s. f., kurz man argumentirt sogleich wieder aus der Nothwendigkeitstheorie heraus. Die Wahrheit ist, daß mit der Ueberzeugung der Wille, mit dem Willen die Ueberzeugung sich umwandelt, daß es Momente sind, die sich gegenseitig voraussetzen. Nun aber ist die Entwickelung der Philosophie in der Gegenwart allerdings bei einem Punkte angelangt, der sich von früheren Epochen wesentlich unterscheidet; es ist die Frage, ob fernerhin Epimethie oder Promethie herrschen, d. h. ob die Idee, das anfangend-bestimmende Princip sein soll. Die Philosophie hat damit aufgehört nur Sache der Schultheorie und subjectiven Bildung zu sein, sie hat die practische Bedeutung erreicht; und eben darum tritt sie wieder mit dem Willen in ein so enges Bündniß. Ueberblicken wir den ganzen

Umfang ihres Gebietes, so hält sie sich nicht mehr innerhalb der Schranken des Erkennenwollens der endlichen Wirklichkeit, sie will wissen ob es jenseits derselben einen Gott gebe. Aber was auch als dieses Jenseits dargeboten wird, die Ueberzeugung davon muß einen Stützpunkt innerhalb der Endlichkeit im Subject selbst haben. Dieser muß eine unmittelbare Gewißheit sein, und als dieser Stützpunkt ist das vorlängst errungene cogito ergo sum noch immer unerschüttert gültig und wird es bleiben. Aber es ist nicht mehr das nackte cogitare, dieß rein Logische, sondern es ist und war von Anbeginn das Logische in seiner Selbstunterscheidung vom Sein, d. h. das Selbstbewußtsein, der Kern der Persönlichkeit. So wahr nun das cogito feststeht muß es auch die Persönlichkeit, und es kommt nur darauf an, wie diese sich selbst erfasse. Glaubt sie an sich selber, so muß sie dann auch an die persönliche Gottheit glauben; die neueren Systeme liefern, wie gesagt, den negativen Beweis, daß diese beiden Seiten mit einander stehen und fallen. Wo und so lange nun diese subjective Freiheit, das heißt also ohne Umschweif: der ethische Kern und Stützpunkt, nicht eine unumstößliche Selbstgewißheit ist, solange mithin das Einzelsubject nicht das wahrhaft ethische selber ist und weil es dieß nicht selber ist, sich auch als solches nicht selber ergreifen und wissen kann; oder: so lange es solches noch nicht ist, weil es sich nicht als solches weiß — so lange kann auch eine an sich lautere und wahre Lehre keinen Ankergrund in der Brust des Menschen finden. Eben so wie Einer jenen obigen logischen Grundsatz gegen eine andere Logik hervorkehren kann, kann er auch und mit noch mehr Erfolg seine ethische Gesinnung gegen eine andere geltend machen; so lange man das Edelste in der absoluten Hingabe und Entselbstung der individuellen Persönlichkeit an das Absolute findet, nimmt man an, daß das Absolute selbst solche Hingabe fordere, weil es sich selbst (als Substanz) absolut hingebe; und wenn nun auch dagegen gezeigt wird, daß solche Demuth Nichtswürdigkeit auf beiden Seiten, daß dann weder in uns Wahrheitswille, noch im Absoluten der

absolute Wahrheitswille waltet — so waltet er eben nicht, und alle Ueberredung hat ihre Macht verloren.

Dennoch aber auch so und bei dieser *scheinbaren* Ohnmacht triumphirt die Philosophie dennoch, denn eben indem sie sich der physisch und logisch nothwendigen Zwangsmacht begiebt, erkennt sie an und ist als wahre Philosophie selbst die Prophetin dieser Lehre, daß nicht die Nothwendigkeit die Welt beherrsche, sondern die Freiheit, und daß jene nur ein dieser untergeordnetes und einverleibtes Moment ist, wie dieß auch im Besondern sowohl Logik als Erkenntnißtheorie nachgewiesen haben. Nur das historisch reflectirende *System*, dieses Zeitgewand der Philosophie, nicht sie selbst, wie sie sich als Befreierin enthüllt, unterliegt im Wandel der Jahrhunderte; denn die Wahrheit ist's, die uns freimacht, und das Wort der Wahrheit ist Freiheit, aber auch nur die *wahre* Freiheit ist das Wort der Philosophie.

Der

Wissenschaftslehre

dritter Theil:

Teleologie.

Erster Abschnitt.

Das Absolute.

1.

Die Idee.

a) So wenig es von der Ontologie zur Logik und überhaupt vom Niederen zum Höheren einen immanent nothwendigen Uebergang giebt, eben so wenig auch vom Gebiet der Theorie der endlichen Erkenntniß zu dem der Teleologie oder Ideenlehre, deren Inhalt das Absolute ist. Wie das Absolute, an sich unanfänglich, selbst das Uranfängliche alles Andern ist, so muß es auch in der reinen Philosophie vorausgesetzt werden, denn diese hat nicht nur zu sagen, was ist und was geworden, sondern auch den Gang des Werdens in der Weise nachzugehen, wie er vom an sich Ersten (*Φύσει πρότερον*) ausging, nicht den psychologischen Gang zu nehmen von *πρότερον πρὸς ἡμᾶς*. Darum mußte das, was wahrhaft Princip an sich ist, auch systematisch vorausgeschickt werden in der Principlehre, und in diese hat jetzt die Entwickelung zurückzugreifen, um die Synthesis des absoluten Princips mit dem endlichen Inhalte der Vermittelungslehre zu vollziehen, oder m. a. W. man hat sich zu erinnern, daß das Gesammtgebiet der Endlichkeit nur in, mit und durch das Unendliche existirt, von diesem zu seinem

Zwecke geführt wird, und das Absolute selbst den absoluten Endzweck seiner Idee in dieser Vollführung erreicht. Deßhalb trägt dieser dritte Theil den Namen der Teleologie, nicht als wenn hier erst die teleologische Methode einträte — diese hat vielmehr von Anfang an durch das Ganze gewaltet — sondern weil sie hier zu ihrem τέλος gelangt. Diese Benennung ist also von der Form hergenommen, wie die beiden ersten Theile gleichfalls von der Form und systematischen Stellung benannt worden sind. Wollte man lieber den Inhalt bezeichnet sehen, so könnte man diesen dritten Theil Ideenlehre, auch speculative Theologie nennen, letzteres in analogem Sinne, wie Aristoteles seine Metaphysik nach dem Endergebniß auch θεολογία nennt.

Der Inhalt der Teleologie ist von der Art, daß sie nicht sowohl als Theil, sondern vielmehr selbst als das Ganze angesehen werden muß, indem sie nicht nur ihren specifischen Inhalt, sondern zugleich auch den der vorigen Theile, als Höchstes zugleich das Niedere, in sich faßt, mithin auch die theologischen Ansichten des Rationalismus u. s. w., die am Schluß der Erkenntnißtheorie hervortraten, dort aber ohnmächtig waren das Höchste zu erfassen, weil sie es nicht in ihrem relativen Princip trugen. Freilich ist der menschliche Verstand nie ohne Vernunft, und darum auch nie ohne Ahnung des Absoluten, aber in dem phänomenologischen Entwickelungsgange ist sie früher vernünftiger Verstand als verständige Vernunft, d. h. die Stellung der Momente des menschlichen Geistes ist noch nicht zur wahren sein sollenden, zur prometheischen Weisheit, umgewendet, das ὕστερον Φύσει ist für uns noch das πρότερον, die Vernunft steht noch unter der Potenz des Verstandes und der Verstand noch im Dienste der sinnlichen Anschauung. Der beurtheilende Verstand langte als Urtheilskraft wohl hin für die menschlich-natürlichen Verhältnisse und der Rationalismus war hier in seinem Reich und Rechte, aber das Absolute wahrhaft zu erfassen war diese Betrachtungsweise unfähig, weil sie selbst nicht die Weise des Absoluten ist sich und die Endlichkeit zu begreifen. Denn auch die Endlichkeit wird erst ganz und wahrhaft

begriffen, wenn sie aus dem Gesichtspunkte des Absoluten angesehen wird, und wenn so eben gesagt wurde, der Verstand sei hier in seinem Rechte, so kommt doch auch er nur erst völlig zum Gebrauch dieses Rechtes, und mißkennt das Endliche selbst nicht mehr, wenn das Unendliche vernünftig erkannt worden ist. Das öfter angeführte Gleichniß von der Familie paßt auch hierher; eine Familie kann existiren ohne bürgerlichen Gesellschaftsverband und ohne Staat; aber nur erst innerhalb des Staates kommt sie selbst zur vollständigen Entwickelung in sich. In gleicher Weise kehren auch hier die Begriffe des Glaubens, des Gesetzes, des Gewissens wieder, aber sie bekommen eine höhere Weihe und Bedeutung, als sie innerhalb der nur menschlich-irdischen Verhältnisse haben konnten. Der nur historische Glaube an und für sich kann die höchste Idee nicht erzeugen; es giebt auch irrende Gewissen, unvernünftige Gesetze und Sitten; aber wo die Vernunft waltet, kann auch jener verstandesmäßige Inhalt überhaupt und in geläuterter, d. i. bestimmterer Weise so wenig fehlen, als überhaupt irgendwo das positiv Höhere in Kraft treten kann ohne die negativen Bedingungen dazu; sie sind das in der Freiheit liegende Moment der Nothwendigkeit.

b) Das aus dem ersten Theil herbeizuholende absolute Princip war der absolute Wille als Weisheitswille, die Weisheit selbst das zu vermitteln Wissen und vermitteln Wollen des höchsten Zweckes, welcher die absolute Wahrheit war. Das Moment des Wollens, als absoluter Wille nach dem absoluten Zweck, der Wahrheit, bestimmt, war somit der Inhalt der Principlehre, die Art und Weise, wie dieser Zweck verwirklicht wird, also den wesentlichen Inhalt der Weisheit als Vermittelung, legte der zweite Theil dar unter Voraussetzung des ersten und dritten, und dieser letzte wird demnach die aus jenem Princip entstehende und in dieser Vermittelung bestehende absolute Wahrheit als concretes Ganze zu vollenden haben, sich mithin mit der Idee der Wahrheit, welche der allgemeine Ausdruck des Absoluten ist, beschäftigen.

Eine objective absolute Einheit alles Seienden muß die Vernunft denken und voraussetzen, so wahr sie selbst Einheit

des Bewußtseins ist. Zwei Weltansichten stehen hierin einander diametral entgegen, der Pantheismus, wie man ihn gewöhnlich nennt, und der Atomismus in irgend einer mehr oder weniger ausgebildeten Gestalt. Allein selbst dieser letztere faßt die unendliche Menge der Atome, Monaden, Realen irgendwie, wenn auch nur formell in subjectiver Ueberschau zu einer Summe zusammen, und bringt sie auch objectiv in irgend welche Verbindung und Berührung; nur will er jener subjectiven Einheit keine objective Bedeutung zugestehen, er negirt dieselbe und diese Negation wird objectiv als leerer Raum vorgestellt. Weil es jedoch ein Widerspruch ist, das objectiv zu negiren, was subjectiv affirmirt wird, so muß auch der leere Raum wieder auf irgend eine Weise negirt und zugleich subjectiv zum bloßen Schein herabgesetzt werden. Dem Atomismus direct entgegengesetzt ist jene Substanzlehre, die gerade diesen Raum als Materie real und zugleich als Grund oder Princip setzt, aus welchem alles Besondere und Einzelne hervorgehe oder vielmehr eigentlich nichts wahrhaft Einzelnes (denn zu einer monadischen Selbständigkeit kommt es nicht) entspringe, sondern nur Endliches, als immanente Selbstbestimmung der Substanz enthalten sei. Es ist leicht zu sehen, wie diese Grundanschauung gerade dasjenige als objectiv und real setzt, was die vorige als subjective Zusammenfassung für sich behielt, und umgekehrt diese objectiv negirt, was jene ponirt, nämlich die Wahrheit des Fürsichseins des Einzelnen. Eine dritte Grundansicht entsteht aus eben dieser Alternative, die sich zum Bewußtsein bringt, und das Alterniren, Reflectiren oder diesen dialectischen Subjectivismus selbst objectivirt, indem sie ihn als den Fluß des Werdens in seiner Nothwendigkeit darstellig zu machen sucht. Mit alledem ist freilich die eigentliche Aufgabe nicht gelöst, d. h. keine concrete Synthesis dieses Flusses und der stehenden Einheit hervorgebracht. Aber wie dem auch sei, so viel zeigt sich in allen diesen Versuchen, daß eine absolute Einheit vernunftnothwendig gedacht und gesetzt werden muß und in der That auch immer gedacht und vorausgesetzt wird. Diese Einheit, unbestimmt wie sie ist,

kann man vorerst das Absolute nennen. Dieser formelle Begriff aber verlangt sogleich eine nähere Bestimmung.

Indem wir nun die Wahrheit als das Absolute setzen, setzen wir, oder betrachten wir sie vielmehr als unanfänglich vorausgesetztes ewig seiendes ἓν καὶ πᾶν, All-Eines; dieses Absolute ist, ist allein und ist alles; es ist mithin kein Abstractes sondern Concretes; was sein Inhalt ist, besagt der Begriff der Wahrheit: ein gewußtes Seiendes, und weil allein, ein sich selbst wissendes; mithin ein selbstbewußter Geist, selbstbewußt, weil sich als denkender von sich als Seiendem unterscheidend, und darum in dieser Unterscheidung sich selbst wissend. Aber indem er alles Sein als sein Sein weiß, weiß er sich allein, einzig seiend, einsam; dieses sein Sein ist noch nicht das Dasein einer wirklichen Welt, einer ihm selbst objectiven, wirklichen Wahrheit. Auf diese aber bezieht sich das Absolute als Wahrheitswille, und diesen positiven Wahrheitswillen in ihm zugleich ewig vorausgesetzt, wird ihm sein selbstbewußtes Alleinsein zum negativen Grunde des Schaffens, das Schaffen zum Mittel der Verwirklichung der objectiven Wahrheit als des Zweckes. Diese, die geschaffene Wahrheit soll aber Wahrheit werden, so wahr er selbst der wahrhaftige Wille ist, denn wahrer Wille ist er nur, wenn er die volle objective Wahrheit will. Somit muß die objective Wahrheit oder das, was im absolut Einen für die subjective Seite Object sein soll, dem absoluten Subject gleich werden, d. h. es muß selbst absolutes Subject werden und selbst absoluter Wahrheitswille wie das erste Subject, und sich auf dieses eben so wissend und wollend beziehen, wie es dieses auf sich bezogen weiß. Die Verwirklichung dieses (zweiten) Subjects im Absoluten geht vom absoluten Subject, aus und endet mit der Gegenseitigkeit des Vernehmens der objectiven Wahrheit, oder dem Proceß der subjectiven und objectiven Vernunft. Soll nun hierin die lebendige Wechselwirkung fortbestehen, so darf auch durch die Verwirklichung der objectiven Wahrheit und somit im absoluten Ideal die unanfängliche Einheit nicht negirt werden; sie muß vielmehr, aber als die Einheit beider, fortbestehen,

denn dieß lag im Zweck der urersten, Einheit mit Etwas und zwar wahrhaft Seiendem, zu sein; nur die Bestimmung der abstracten, einsamen Einheit ist aufgehoben, nicht die reale Einheit, denn sonst wären zwei Absolute, einander nichts angehende, nicht zusammen zu denkende und nichts von einander wissende, was ein Widersinn ist. Diese concrete Einheit zweier Subjecte in einem substantiellen Wesen ist die Liebe, eine Kategorie, die um der dabei vorausgesetzten selbstbewußten Subjectivität willen schlechthin mit keiner physischen Kategorie ausgedrückt sondern nur als eine eigenthümliche der Metaphysik des Geistes eingereicht werden kann und muß. Sie ist keinesweges ein nur auf metaphysische Kategorieen übergetragener, populärer, analoger, pathologischer Ausdruck, kurz, keine Analogie von irgend etwas Anderem, sondern eine specifisch bestimmte und zwar die allerhöchste Vermittelungskategorie selbst, und kann durch keine andere ersetzt, auf keine andere reducirt werden, wohl aber kann und wird sie ihren Momenten nach in ihr selbst näher zu entwickeln und diese Entwickelung (2) unsre nächste Aufgabe sein. Als Zweck dieser Vermittelung stellt sich dann erst (3) die Idee der absoluten Wahrheit selbst heraus, jedoch zunächst nur so fern diese in der Synthesis der absoluten Idee mit dieser Vermittelung, d. i. also das in positiv schöpferischer Liebe sich bewegende absolute Subject selbst oder die positive Freiheit des absoluten Wahrheitswillens als Princip einer fernerweit in Aussicht gestellten zu verwirklichenden Wahrheit ist. Es ist die Gottheit, die auch nach der Verwirklichung ihres Zweckes in der Welt das bleibt was sie an und für sich von Ewigkeit war, nämlich das wissende und wollende Princip aller Wahrheit, was mit seinem Werke, dem selbst wirklichen und wahren, niemals in schlechte Identität zusammenfließt; was zu zeigen gleichfalls weitere Aufgabe sein wird.

c) Hier haben wir uns vorerst zur Idee des Absoluten selbst zurückzuwenden, um diesen so vieldeutigen und unbestimmten Begriff von andern Auffassungen zu unterscheiden und ihm die nöthige Bestimmtheit zu geben, was aber nur dadurch geschehen kann, daß im Voraus auf die Momente der Liebe und

der objectiven Wahrheit hingewiesen wird, als mit welchen er in dialectischer Verkettung steht. Das unanfänglich reell und ideell Alleine ist pantheistisch im eigentlichsten Sinne, aber darum nicht pankosmistisch, sondern vielmehr rein akosmistisch; es ist Gott, gedacht als vor allem und ohne das Dasein der wirklichen Welt; so denken wir ihn adäquat wie er sich selbst denkt, so fern er nämlich sich allein weiß. Dieses sich allein Wissen behält die Gottheit auch nach der Weltschöpfung in dem Sinne, daß sie sich ewig als alleinigen Gott weiß, obschon dann sich Gott nicht mehr allein weiß; denn es kommt dann noch das Moment des Wissens um eine wirkliche Welt hinzu, was, entsprechend der veränderlichen Welt, das sich verändernde Moment im sich gleichbleibenden absoluten Wissen Gottes ist; das sich ewig gleichbleibende ist die Seite seines Wissens, womit er sich, seinen Willen und sein ewig gewolltes und bestimmtes Zweckideal denkt; dieses erleidet nie und nimmer eine Aenderung; aber sein Mitwissen um die werdende veränderliche Welt wäre kein adäquates, wenn es nicht die Form der geschichtlichen Succession hätte; Gott wäre ohne dieses nicht allwissend im gewöhnlichen Sinne des Wortes. Aber eben so wenig wäre er dieß auch, wenn sein Wissen nur das der Weltevolution wäre; dann hätte er nur an und in der Welt sein Bewußtsein, wäre nur Naturschauen und consequenter Weise nur das endliche Erfahren und Wissen in der Menschheit selbst. In diesem Falle würde Gott selbst einer Geschichte des Werdens unterworfen, ohne dieses Mitwissen aber von aller Geschichte ausgeschlossen, was eben so einseitig ist. Vielmehr muß beides zusammengenommen werden, das Ideal und die Wirklichkeit, und somit auch die richterliche Function der Urtheilskraft, die auch in der absoluten Vernunft nicht fehlen kann. So erst ist Gott im wahren Sinne allwissend, und weiß das Vergangene, das jedesmal Gegenwärtige aber auch das Zukünftige, welche Zukunft eben die unausbleibliche Verwirklichung des absoluten Zwecks ist.

Mit diesem ideellen Momente des Absoluten, so fern es selbst in seiner Idealität allen Inhalt reflectirt in sich trägt, also ideelle Totalität ist, so fern es Causalität für den Willen

wird, und so fern es das principiell anfangende Moment im Wollen und Wirken einer objectiv zu verwirklichenden Wahrheit ist und bleibt, d. h. mit dem Begriff der Idee überhaupt und als solcher, und speciell mit dem Absoluten als Idee haben wir es hier zu thun. Der vieldeutige Ausdruck des Absoluten nimmt in der neuesten Philosophie die Stelle des früher sogenannten Unbedingten Alles Bedingenden, oder des ens necessarium der älteren Metaphysik ein, welches diese dem Endlichen und Relativen, dem contingens, entgegensetzte. So kann das Absolute das absolute Princip bedeuten, es kann aber auch von dem einen concreten totalen All in seiner Vollendung gesagt werden, und, falls beides zur schlechten Synthesis zusammengenommen wird, auch auf den Proceß der Realisation bezogen und dieser für das Absolute erklärt werden. Wird es als verwirklichte Totalität, realisirtes τέλος, subjective und objective Wahrheit verstanden, so ist es Gott in seinem Reiche; wird es aber als absoluter Anfang und als das Princip genommen, welches Gott auch in seinem Reiche sich von ihm unterscheidend, wie anfangs so immer ist und bleibt, so ist es die Wahrheit in ihrer Subjectivität, in welcher die objective Wahrheit noch eine künftige, mithin in ideeller Weise als Zweckbegriff oder Ideal vorhanden ist und ein immanentes Moment des absoluten Princips selbst ausmacht. Auch als dieses Princip ist das Absolute keineswegs abstract, es ist nicht ein particulares Moment des Universums, etwa nur die materielle Substanz oder nur die logische Seite, sondern es ist das Universum ganz, aber in schlechthinniger Immanenz, so daß, was in dieser Gestalt noch nicht ist, nämlich die wirkliche Welt, in ideeller Weise vorgebildet, oder daß sie ideell wirklich, reell aber nur der realen Möglichkeit nach präexistirt; diese reale Möglichkeit, Potenz oder δύναμις ist das substantielle Moment im Absoluten, als solches aber nur die negative Bedingung, nicht das productive Princip, welches das imaginirende Denken und der Weltgedanke ist. Weder also der Monismus des reinen logischen Denkens (der Logos allein) noch eine reale Substanz allein würde die Weltwirklichkeit hervorbringen wollen und sie hervorzubringen vermögen

— Wille und Macht sein, — sondern nur die concrete Einheit von beiden kann als solche Princip sein.

Es ist damit ausgesprochen, daß das positive Princip in dem ideellen Moment, aber auch nur dann in ihm liege, wenn es als selbstbewußter Wille Einheit mit dem reellen der Macht ist, und diese concrete Identität ist es, die wir mit dem Namen der Idee, hier der absoluten Idee, bezeichnet wissen wollen. Idee bedeutet (nach Hegel) die Einheit von Subjectivität und Objectivität oder der Idealität und Realität, sie unterscheidet sich dadurch von dem Begriff, dessen Momente die Allgemeinheit und Besonderheit sind. Hier aber kommt es wesentlich darauf an, wie das dritte Moment der Idee, die Identität der ersten beiden, aufgefaßt wird. In der Hegelschen Definition fehlt das vermittelnde Moment zwischen der Seite der Subjectivität und Objectivität, es wird als besonderes vermittelndes nicht ausgesprochen, sondern jene beiden werden eben nur für „identisch" erklärt, damit aber die Amphibolie oder das Umschlagen in einander nicht ins Object, sondern auf formale Weise in uns, das Subject, verlegt, womit der Seite des Ideellen die Freiheit in sich für sich zu sein entzogen, nur das Zugleichsein mit der objectiven gelassen, mithin ihm auch das freie Setzen oder Schaffen der objectiven Realität geraubt wird, weil diese mit der Subjectivität und die Subjectivität immer nur mit der Objectivität zugleich da ist, keine Seite absolut anfängt, sondern beide, schlechthin unanfänglich, nur in der Nothwendigkeit der Wechseldialectik sich bewegen, so daß man in diesem Bereich der Idee immer nur dasselbe wieder findet, was das Characteristische des empirischen Selbstbewußtseins und des Erkenntnißprocesses war, in den wir uns von Hegel zurückversetzt oder den wir hier wieder für das Absolute erklärt finden, daher das Absolute ihm auch zum Proceß wird oder der Proceß bleibt, in welchem nicht abzusehen ist, worin der Grund zum Progreß liegen soll, wenn er nicht schon in der Wirklichkeit liegt, so daß diese, stets um einen Schritt vor dem ideellen Momente voraus oder eigentlich ewig fertig, das Denken nur belehrt wie

die Welt ist, und das Denken als erfahrende Erkenntniß epimetheisch hinterherkommt.

Gerade das Gegentheil von dieser Epimethie ist es, was wir unter der Idee verstehen; wir verstehen darunter nicht ein von aller Substanz losgerissenes Denken, sondern diejenige concrete Identität, in welcher das ideelle Moment prometheisches Anfangen, absolute Causalität (wenn man diesen Ausdruck hierher nehmen will) ist, so, daß nun das andere reale Moment diejenige Gestalt bekommt, welche im empirischen Erkenntnißproceß das ideelle hatte, nämlich anfangs inhaltsleer zu sein und vom andern bestimmt zu werden, die beiden Momente also ihre Stellen vertauscht haben. Das Ideelle erscheint jetzt als das, was es an sich, in der Wahrheit und in Gott von Ewigkeit ist, als das positive, d. h. ponirende oder productive Moment, oder was gleichviel: die Idee hat Causalität, ist Wille und Macht, und zwar ist sie dieß, weil sie selbst in ihrer Idealität durchgängig bestimmt, (omnimode determinata) sich selbst bestimmender vollendeter Logos ist, mithin Totalität dem Inhalte nach, und weil sie diese und jene ist, ist sie auch auf die objectiv zu vollendende Wahrheit gerichtet als auf den Zweck, und die Vermittelung selbst tritt als Vermittelungsweise, d. i. als zu vermitteln Wissen oder Weisheit, in den Kreis dieser unanfänglichen Momente des absolut Ersten, sich noch selbst immanenten Alleinen, d. i. des absoluten Princips, ein.

Vergleichen wir mit dieser Idee des Absoluten das, was in den Identitätssystemen unter dem Absoluten verstanden wurde, so zeigt sich, daß wir einerseits nicht mit dem Hegelschen Begriff einverstanden waren, weil er eine reale Welt schon im Absoluten voraussetzt, also keine wahre Schöpfung, sondern in der That nur ein gnostisches Ziel, wie die antike Philosophie, haben und anerkennen kann — er hat alles auf einmal; — anderseits aber können wir auch den frühern Begriff Schellings, „die Identität des Reellen und Ideellen", nicht für das Absolute brauchen, weil hiermit zwar allerdings keine wirkliche Welt, aber auch keine actuelle Idealität, und in der That eigentlich nur der reale Stoff oder die Substanz gesetzt war, d. i. das negative

Moment, dem die Methode und Möglichkeit sich zur Welt zu gestalten äußerlich blieb; so daß weder hier noch dort eine Schöpfung begreiflich wurde. Die gegenwärtige Theorie verbindet aber gewissermaaßen beide Ansichten, indem sie beide modificirt; von der früheren Identitätsphilosophie nimmt sie das reale an sich formlose Moment als ein ursprüngliches, entkleidet es aber der positiven Potentialität, die in ihm liegen sollte; von Hegel acceptiren wir das ideelle, geben ihm aber die Formbestimmtheit als ursprünglich ihm immanente, welche dafür dem reellen entzogen wird.

Es kommt nun nur noch darauf an, einen Anstoß hinwegzuräumen, der für Manchen darin liegen möchte, daß ein ideell sich selbstbestimmender Geist als selbstbewußter sich nicht wohl denken lasse in dem weltlos unbestimmten Element der unendlichen Substanz. Als ihm, dem Geist, unmittelbar immanente Substanz ist dieses substantielle Moment Seele, Seele und bestimmendes Denken in concreter Identität ist Wille, somit ist dieser Begriff eben der des von uns geforderten absoluten Princips. Daß es nun möglich ist, ein noch bestimmungsloses Sein außer und mit dem denkenden Subject vorauszusetzen, ist eben so gewiß, als daß es nothwendig ist, ein solches Sein überhaupt mit dem Denken zugleich zu setzen, sobald das Denken sich als Denken (Subjectivität) wissen, d. i. vom Sein unterscheiden, mithin überhaupt Wissen oder Bewußtsein gesetzt sein soll. Aber dieses Sein muß nicht nothwendig als gegliederte fertige Welt, als den Vorstellungen entsprechende Dinge gesetzt werden. Der Kantische Subjectivismus, wenn er sonst kein Verdienst hätte, hat doch unwiderleglich den Beweis geliefert, daß das Bewußtsein zwar ein allgemeines „Ding an sich", d. i. objectives Wesen überhaupt, voraussetzen muß, aber indem der Kriticismus hinzugefügt, dieses Sein sei uns gänzlich unbekannt und es sei völlig ungewiß, ob es unsern Vorstellungen entspreche, ist an diesem Subjectivismus das Wahre, daß es für das Selbstbewußtsein des denkenden Subjects nur der Unterscheidung seiner von dem unbestimmt objectiv Seienden, dem formlosen Wesen überhaupt, bedarf, um das monadische Ich

daran zum Selbstbewußtsein des Denkens zu bringen. Der Unterschied des absoluten (göttlichen) Selbstbewußtseins von dem werdenden menschlichen ist aber der, daß in Gott ein Wissen des (noch) Nichtseins der wirklichen Welt, im Menschen ein Nichtwissen des Seins der wirklichen Welt vorangeht; in Gott entzündet sich an jenem Wissen des Nicht-seins, als an der negativen Bedingung, der Wille des Seins einer Welt, d. i. der positive Wahrheitswille, zum Proceß der Schöpfung, im Menschen dagegen an diesem Nichtwissen der Wille des Wissens, denn es ist der Zweifel, woraus das Ringen nach der gnostischen Gewißheit des Wissens in seiner Richtung auf die Vollendung des Subjects entspringt, welches Ringen jedoch, wie die Erkenntnißtheorie nachgewiesen hat, deswegen nicht zum völligen Abschluß gelangt, sondern im günstigsten Falle nur bei einem Glauben aus practischen Gründen stehen bleiben muß, weil vom Standpunkt des menschlichen Bewußt-seins aus die Dinge schon im Dasein vorgefunden, dualistisch mit dem Denken zugleich vorausgesetzt, mithin nur empirisch, aber nicht dem Ursprunge ihrer Existenz nach aus dem Grunde der productiv schöpferischen Idee erkannt werden. Wie im mensch-lichen Bewußtsein das Wissen des Nichtwissens die negative Bedingung alles wissenschaftlichen Strebens ist, so ist das Wissen des noch Nichtseins der Welt und des nur Seins der substantiellen Macht die Bedingung der Schöpfung, die allgemeine reale Substanz also das nur negative aber noth-wendige Moment, welches mit dem ideellen und der positiven Liebe zugleich inbegriffen sein muß im unanfänglich absoluten Princip, wenn daraus der schöpferische Offenbarungsproceß auf begreifliche Weise hervorgehen soll.

Giebt man also nicht zu, daß die subjective Seite des Denkens als erfüllter Logos setzbar sei ohne eine eben so durch-gegliederte objective, d. i. ohne eine fertige Welt, behauptet man somit die Nothwendigkeit der Coexistenz, so hängt man nur fest in dem Standpunkte des endlichen Bewußtseins, auf welchem eine wirkliche Schöpfung ein Widerspruch, und die uralte Auf-gabe der Philosophie, das Werden concret im Sein zu erfassen,

unlösbar ist, weil in dem Coexistentialsystem des Bewußtseins consequenter Weise nirgends ein reales Werden und wirkliches Geschehen eine Stelle finden kann. Da nun aber dieß eben so undenkbar ist, wie ein absolutes Werden ohne Sein, so kann das Entstehen einer Welt nur dem Zufall oder einem Abfall zugeschrieben werden, und man geräth in die Gedankenreihe Jacob Böhmes hinein, die, wie früher schon gezeigt wurde, von dem Standpunkte des empirischen Bewußtseins ausläuft.

Erst wenn das Denken zur Causalität, d. i. zum Princip wird, woraus vermittelst des Willens die objective Wirklichkeit in Existenz hervorgeht, haben alle drei Momente die Rangordnung erhalten, welche ihnen in der Teleologie gebührt. Dann strahlt dem denkenden Erkennen aus der Wirklichkeit die Wahrheit zurück, deren schöpferisches Grundmoment der Logos ist, und das Denken vernimmt sich in seinen Werken selbst wieder, ist Vernehmen (Vernunft) seiner selbst, aber in der Wahrheit des Wissens, nicht in der Bedeutung des nur subjectiven sich selbst Denkens der *νόησις*; es ist der Mikrokosmos des in sich selbst durchgängig bestimmten Subjects selbst und die in dieser seiner monadischen Einheit sich durch sich selbst harmonisirende Totalität, woraus auch das sogenannte „Idealisiren" der Wirklichkeit zu erklären ist; denn ist jene harmonisirende Totalität des Subjects zugleich Causalität einer vom Subject ausgehenden Wirklichkeit, so wird auch diese in ihrer Objectivität jener widerspruchsfreien harmonischen Form des Princips entsprechen, so daß auch das Product nicht mehr bloß Wahrheit in der Bedeutung der schlechten Wirklichkeit oder Existenz, sondern auch Wahrheit im Betreff der inhaltlichen Formbestimmtheit, d. i. Vollendung der Essenz haben soll. Als Producent solcher Zwecke ist demnach die subjective Totalität der Idee zu fassen, und damit erst der Begriff zur Idee erhoben, welche in ihrer in sich vollendeten Totalität nichts anders als das absolute Subject oder der Geist selbst in freier Selbstbestimmung ist, Princip von etwas, *ἀρχή τινος*, und zwar der objectiven Wahrheit, zu werden. Demnach kann es, streng genommen, eigentlich nur eine Idee, das Absolute selbst, geben;

werden aber mehrere Ideen unterschieden, so können diese in Wahrheit nur Seiten oder Ansichten desselbigen Einen oder die in ihm sich dialectisch verhaltenden Momente sein, namentlich so fern diese im endlichen Bewußtsein phänomenologisch successiv hervortreten, während sie im absoluten Selbstbewußtsein allzumal in concreter Einheit sein müssen, wie im dritten Abschnitt weiter auseinanderzusetzen sein wird.

Es gehört bekanntlich unter die großen Verdienste des Urhebers der kritischen Philosophie, den Begriff der Idee in neuerer Zeit zuerst wieder aus der diffusen Bedeutung, in welcher die französische Sprache und Philosophie das Wort idée braucht, bestimmt ausgeschieden zu haben; doch hat Kant sie weder auf die antike Platonische Bedeutung zurückgebracht, noch von den formalen Verstandeskategorieen hinreichend unterschieden, vielmehr nimmt er sie nur für die höchsten derselben, oder gleichsam für die „Zielpunkte", nach welchen der Verstand sich richten solle. Wenn sie bei Plato göttliche Vorbilder und inhaltlich bestimmte Gattungsbegriffe, der Zahl nach jedoch unbestimmbar viele, vom Höchsten herab bis zum Individuellen ja Gemeinsten waren, so hatten sie zwar einerseits die Concretheit von künstlerisch bestimmten und ausgeführten Idealbildern, anderseits aber ermangelte ihr Begriff der Allgemeinheit, d. h. sie waren ihrem Umfang nach nicht nothwendig auf die absolute Totalität bezogen; die Kantischen Ideen haben diesen Umfang, aber ermangeln jenes Vorzugs, sie sind noch formell und abstract. Die Bedeutung, welche hier den Ideen gegeben wird, soll beide Bestimmungen in sich vereinigen, und dieselben zugleich auf eine bestimmte Zahl und in eine systematisch geschlossene Ordnung bringen; denn immer noch ist sowohl diese als jene schwankend, und man kann bald drei, bald fünf, bald sieben und mehr Ideen aufzählen, wenn man nimmt, was unter diesen Namen in verschiedenen Systemen und in einem und demselben System an verschiedenen Stellen sich findet.

2.

Die Liebe.

a) Damit, daß der absoluten Idee das Moment der Wirksamkeit und zwar der principiellen vindicirt wird, entsteht sogleich die Frage nach dem Wie dieses Wirkens, das ein bewußtes oder ein Wollen sein muß. Diese principielle Vermittelung kann also vermöge des absoluten Princips, woraus sie hervorgeht, oder mit dem sie vielmehr dialectisch zugleich gesetzt ist, keine andere sein als die des Wissens und Wollens der absoluten Wahrheit, und zwar als einer zu vollendenden objectiven Wirklichkeit um des Seins der objectiven Wahrheit willen; d. h. sie ist objective Zwecksetzung oder positive Liebe.

Hiermit hat zunächst der Begriff der Position selbst erst seine volle Bestimmtheit erlangt. Wenn nämlich Poniren zuerst überhaupt nur soviel hieß, als logisch Determiniren, Prädicate, Qualitäten setzen, ohne daß dabei auf das wesentliche Sein des Gesetzten gesehen wurde; wenn dann ferner im Bereich des Bewußtseins das Objective nicht sowohl ponirt als vielmehr nur subjectiv affirmirt wurde, was, um Herbarts Ausdruck zu brauchen, nur das Zurücknehmen einer versuchten Negation ist, mithin nur ein Bestehenlassen dessen, was schon stand; so ist jetzt erst das Poniren ein schöpferisches Produciren, was wirklich etwas producirt und zwar der Existenz und der Essenz nach, nicht bloß Nichtnegiren und nicht bloß transitives Setzen selbst, denn damit würde nur der Act des Subjects, nicht ein von ihm unabhängiges Agens gesetzt, indeß hier Verdoppelung des Subjects, numerische Vervielfältigung eintritt. Diese entschiedene, nicht bloß scheinbare Setzung ist es, die wir hier objective Zwecksetzung um des Objects selbst willen oder positive Liebe nennen. Sie ist das eigentlich schöpferische Moment im Absoluten, ein Schöpfen zugleich aus eigner Substanz und ein Schaffen (to shape, Bilden) des entspringenden Objects, ohne welches jedwedes Produciren nur eine

Scheinschöpfung bliebe. Wenn durch dieses so ganz ernstlich gemeinte Poniren, welches, wie man sogleich gewahr wird, da zu seinem Ziele kommt, wo das Object selbst in sich Subject wird, eine titanische Verselbständigung der creatürlichen Ichheit bei völliger Zerreißung der substantiellen Einheit des absolut Alleinen herbeigeführt zu werden scheint, so ist dieser Widerspruch auf andere Weise zu lösen, vorderhand aber durchaus nichts von der Entschiedenheit dieser finalen Setzung nachzulassen. Die einzig mögliche Lösung wird sich in der Unterscheidung des Ideellen und Reellen zeigen, aber eben darum auch jede Kategorie hierzu unzulänglich sein, die einseitig entweder der Physik oder Logik angehört. Eben darum muß auch die Liebe als eigenthümliche, mit keiner andern zu vertauschende wissenschaftlich metaphysische Kategorie sich behaupten, eine Ehre, die man ihr, wie schon gerügt, zeither noch nicht allgemein zugestanden hat, indem man sie entweder in die empirische Psychologie, ja wohl gar Pathologie der Seele verwieß, oder als unbestimmte Analogie für alles und jedes Vereinigungsstreben, physische Attraction, Eins werden wollen mit seinem Andern, Seele werden wollen der organisirenden Thätigkeit (Schleiermacher) u. s. w. erklärte. Auch Hegel vermag sie nur als Oscillation oder Wechselsynthese zu fassen, wenn er von einem Aufgeben seiner Persönlichkeit an eine andere, um sie von dieser durch das Aufgeben der ihrigen zurückzuerhalten, spricht. Auch hierin erkennt man nur die Kategorie des physischen Geschlechtsprocesses auf ungehörige Weise in das Gebiet der Geistigkeit übergetragen, so daß die nie und nirgends und unter keiner Bedingung aufzugebende geistige Persönlichkeit des Individuums einer physicalischen Potenz, etwa dem magnetischen Pole, gleichgestellt wird. Jenes anziehende, zur Vereinigung strebende Moment ist zwar allerdings, wie sich zeigen wird, auch in der Liebe, aber es ist weder das einzige den Begriff der Liebe erschöpfende, noch auch das principielle; dieses ist seiner wahren Bedeutung und systematischen Stellung nach bisher, man darf wohl sagen, unbeachtet und unbegriffen geblieben; denn die englischen Moralisten, die es allerdings hatten, wußten es nicht

in die richtige dialectische Verbindung mit dem zweiten, negativen Moment der Liebe zu bringen; an diesem Punkte aber hängt wesentlich dieses ganze System.

b) Die objective Zwecksetzung würde jedoch sich selbst aufheben, wenn das setzende Princip sich aufhöbe an oder in das Gesetzte; denn dann würde es in seinem Thun und durch dasselbe nichts schöpferisch produciren, sondern nur sich selbst verwandeln oder zum Prädicat eines Andern machen, sich als Subject negiren, ohne ein Object entstehen zu lassen. Flöße das Subject mit seinem ganzen Wesen in das Product hinüber, so würde nur eine Veränderung oder Metamorphose des einen Subjects, eine Seelenwanderung aus einer Gestalt in die andere gesetzt; und da es hier der Subjectivität gilt, dem Kern der Persönlichkeit, so würde diese in Wahrheit aufgehoben, zur an sich allgemeinen Substanz herabgesetzt, eben weil sie verendlicht würde; unendlich wäre nur die schlecht unendliche Reihe der Verwandlungen oder der in sich zurücklaufende absolute Proceß, womit wiederum das abstracte Gesetz des Verlaufs über das Verlaufende erhöht, die Persönlichkeit mithin zum bloßen Erscheinungsmoment verendlicht und entselbstet wäre; dieß aber ist gerade der Begriff des Naturprocesses.

Das subjective Princip muß daher, will es Anderes schaffen, zugleich sich selbst erhalten, affirmiren oder in sich reflectirt bleiben, so daß dieses negative Moment als negative Bedingung im Poniren aufbewahrt, die Zwecksetzung also in dieser Beziehung dialectisch ist, welches Moment das der negativen Liebe oder der Egoität (wohl zu unterscheiden von Egoismus) genannt werden kann.

Es klingt zwar sehr schön, wenn von unbedingter Hingabe des liebenden Subjects an seinen Gegenstand, die oder das Geliebte, geredet, in rückhaltsloser Aufopferung der Triumph der edlen Seele gefeiert wird, zumal dann, wenn dieses Opfer auf dem Altar einer Idee oder der Gottheit selbst niedergelegt wird. Man hat dabei das Leben in dieser seiner irdischen Erscheinung im Sinn, der Politiker denkt an die hochherzige Aufopferung des Patrioten, der Theolog an die unbedingte Demuth

der Frommen. Allein das Leben mit allen seinen Gütern ist nicht die Persönlichkeit, es ist nur eine Gestalt, eine Erscheinungsphase derselben; und ist es auch allerdings der höchste Preis, den der Mensch für ein noch höheres Gut hienieden einzusetzen hat, so wird doch weder von dem Liebenden verlangt, daß er seine Menschenwürde, noch von dem Patrioten, daß er seine Ehre, noch von dem Frommen, daß er sein ewiges Leben aus irgend einem Grunde und um irgend eines Gutes willen, auch nicht für die Persönlichkeit eines oder vieler oder aller Andern vernichten, principiell negiren soll; so wenig als der absolute Geist sich in einem oder vielen oder allen endlichen Geistern zusammen selbst aufgiebt. Man bliebe mit dieser Forderung in demselben Widerspruche stecken, in den man sich verwickelt, sobald man das Gebot: du sollst deinen Nächsten lieben als dich selbst, verbessern wollte in das: du sollst ihn mehr lieben als dich selbst. Denn was ist mein Nächster anders als ich, sein Nächster, ihm bin? Keiner dürfte das Opfer annehmen, weil Keiner es bringen darf. Jener sich rühmende Hochsinn, der seine eigne Persönlichkeit schmäht, schmäht eben dieselbe auch in Anderen, denn er schmäht den Begriff derselben überhaupt; wie kann er sie in Andern achten, wenn er von der seinigen niederträchtig denkt? Und mithin, wie könnte die positive Liebe sich bewogen finden etwas mit Verläugnung des eignen Seins objectiv hervorzurufen, wenn dieses Sein an und für sich etwas Nichtswürdiges wäre? Die Lobredner der unbedingten Hingabe der Persönlichkeit machen aber getreu ihrer sophistischen Dialectik diese Hingabe in einem Athem zum Besten und zum Schlechtesten; sie rühmen, was nach ihrem eignen Grundsatz der Rede nicht werth ist. Aus diesem Dilemma kann man sich nur durch die Anbetung des absoluten Processes, das heißt aber in Wahrheit: des Lebens selbst, retten, und darum schlägt jener vermeintliche sich selbst täuschende Hochsinn in die Ironie um, zuletzt sich als Eudämonismus und als die Wahrheit des ganzen Egoismus bekennen zu müssen, dessen Halbheit er in den Liebhabern der eignen Person bekämpft. Ueberlassen wir diesen Schwindel denen, die sich selbst hineinbannen,

und nehmen uns nur die Bemerkung mit, daß jene selbst durch den Widerspruch der positiven und negativen Liebe nothwendig in die gemeinschaftliche Grundlage, aller Persönlichkeit, das physische Leben, oder den Bereich der realen Substanz hinabgeführt werden. Dieser Weg kann wohl zum Licht führen, wenn er bis zum Ausgang verfolgt wird, und wird vielleicht sogar diejenigen mit der Annahme einer ewigen Materie versöhnen, welche von vornherein Anstoß daran nahmen, wenn sie sehen, daß dieses Element sich der höchsten Liebe als nothwendige Bedingung darbietet, ohne welche diese selbst ein perennirender Widerspruch bliebe.

c) Es gilt hier ein Moment des Absoluten (noch nicht dieses ganz) wieder dazu zu nehmen, um den Widerspruch zu lösen, nämlich jenes, an und für sich selbstlose, negative und passive, der Bestimmungen nur fähige, nicht selbst bestimmende: die allgemeine Substanz, worin die Einheit des Absoluten als All-einen unauflöslich geknüpft ist; aber auch, dieses zu unterscheiden von dem Momente der Idealität, in welcher die Vielheit bestehen kann. Nähmen wir, sei es nun logisch nur ein absolut einiges Denken, sei es ontologisch, nur eine absolut einige Substanz an, so wäre die Setzung objectiv selbständiger Zweckproducte in dem einen Selbstzweck unmöglich; ein absolutes Denken würde nur Gedanken, d. i. gedachte Subjecte aber keine denkenden, hervorbringen; und eine absolute Substanz müßte, um individuelle Substanzen hervorzubringen, sich selbst in Atome zersplittern, aber hier wie dort gelangte die positive Liebe nicht zu ihrem Endzweck, das Wissen objectiver Wahrheit zu sein; denn im ersten Fall hätten die Objecte keine wahre Wirklichkeit, im zweiten wäre das Subject selbst, in welchem die Einheit sich reflectiren sollte, erloschen oder gar nicht vorhanden; in beiden Fällen also entweder kein Wissen oder keine Wahrheit, mithin keins von beiden. Das was die positive Liebe producirt, ist demnach die objective Wahrheit der creatürlichen Subjecte, diese sollen denkende Monaden werden, und so erreicht sie im Gebiet des Ideellen die Vielheit, welche die negative Liebe ihr nicht streitig macht, denn diese reflectirt selbst

jede Monas zu einem Selbst in sich, sobald diese nur einmal gesetzt sind; selbst aber producirt sie, die Egoität, nichts, sie kann also im Schöpfungsproceß erst das zweite Moment, das Moment der Erhaltung und zwar der Selbsterhaltung sein; wäre sie aber in derselben Beziehung (κατὰ τὸ αὐτὸ) nämlich auf das Denken und Wollen, auch das erste principielle, so würde es zu gar keiner Schöpfung kommen. Sie muß also das erste in einer andern Beziehung sein, nämlich in Beziehung auf das substantielle Moment, welches unaufgehoben das einige und einende bleibt; nur vermöge dieses Unterschiedes ist die concrete Synthesis möglich, in welcher der Begriff der Liebe zur finalen Vollziehung gelangt, nämlich sich als Einheit oder in Einheit mit wirklichen und wahren Andern, also nicht mehr allein und einsam, und doch stetig vereint zu wissen, und als Gewißheit der subjectiven und objectiven Wahrheit sich selbst zu genießen. Die Selbsterhaltung und Selbstbefriedigung des schöpferischen Princips beim Schaffen und Sein des Objects begründet ein Verhältniß der Gegenseitigkeit des Fürsichseins im Füreinandersein beider. Nur so ist das Verhalten ein Ganzes; im Füreinandersein bleibt auf beiden Seiten die Wahrheit des Wissens und Wollens, der Wollende weiß und will das Sein des Andern, indem er sich selbst will, und umgekehrt. Das absolute erste schöpferische Princip hat nicht nur den Zweck, Objecte anzuschauen, die an sich nur anschaubare, subjectivitätslose Objecte, nicht mitwissende wären; sein Zweck geht weiter: es will das Wissen dieser Objecte, diese sollen selbst um ihren Schöpfer wissen, ihn anerkennen, und diese Anerkennung ist hier vielmehr der Zweck, mithin das sich von Andern anerkannt Wissen. Aber auch dieser Zweck ist noch nicht der letzte Endzweck, er wäre nur der der Liebe der Egoität oder Rechtspersönlichkeit; die positive Liebe erkennt auch selbst an, und dieß ist es eigentlich finaliter, was die positive Liebe characterisirt: es ist ihr nicht sowohl um das Anerkanntwerden, als um die Befriedigung zu thun selbst anerkennen zu können, und darum schafft sie Wesen, welche sie, ihren Schöpfer, anerkennen, denn nur solche kann sie selber als sich wahrhaft

ebenbildliche Wahrheit anerkennen und wiederum kann sie nur dann erst sich von ihnen als vollkommen erkannt wissen, wenn diese sie als die positive Liebe wissen.

Nur erst in dieser nach allen ihren Momenten durchgeführten Dialectik lös't sich der Widerspruch; aber soll er sich wahrhaft zu einem concreten Zusammenbestand, nicht bloß scheinbar zu einem schlechten Wechsel, lösen, soll das Ganze die wahrhaft widerspruchsfreie Vermittelung des absoluten Zwecks oder die zum Selbstzweck verwirklichte Liebe, Versöhnung und Seeligkeit sein, so gehört wesentlich dazu die innere Rangordnung der Momente: das Moment der positiv schöpferischen Liebe muß die Stelle des Princips behaupten, die negative die nothwendige Bedingung oder das Mittel bleiben; sonst bricht sogleich der Widerspruch von neuem hervor — denn nur durch Liebe wird die Welt gegründet und nur durch Gerechtigkeit wird sie regirt.

Werden die Momente in ihrer Stellung umgesetzt oder auch nur ein Kreislauf (Wechsel) des terminus medius in diesem Schlusse zugelassen, so wird der Schluß selbst in den historischen Proceß der Vermittelung verwandelt, die normale Stellung, die dieser Proceß erreichen und in der Liebe als Selbstzweck behaupten soll, zu etwas Endlichem gemacht. Sobald nämlich die Egoität des setzenden Princips der Endzweck ist, um dessen willen es Anderes producirt, so wird das Sein dieses Anderen, des Objects, zum Mittel für das Subject. Dem Subject ist es also kein Ernst mit der Setzung; es kommt ihm nicht darauf an, daß das Object sei; ja es kann ihm nicht einmal ein völlig unabhängiges Fürsichsein verleihen, da das Object ja nur ein Sein für Anderes, nämlich für das Subject, haben soll. Das Subject kann und wird daher das Object nur so setzen, daß es dasselbe immer wieder zurücknehmen, in seine Gewalt bringen kann, wenn dieses sich etwa ganz verselbständigen, völlig zum frei sich aus sich bestimmenden Subject machen wollte. Das nur in egoistischer Absicht setzende Subject muß das neidische Princip, die Nemesis, bleiben. Ein Bewußtsein, welches unter dieser Verstellung der Momente das Absolute auffaßt, kann sich nichts anders denken, als daß der absolute Endzweck, das

summum bonum und das höchste Gesetz das der Machtvollkommenheit sei. Diese soll vollkommen sein; aber gleichwohl muß sie immerdar eine quantitative Theilung ihrer Macht eingehen, was der Widerspruch ist, der überall dem quantitativen Urtheil anhängt. Ist der Zweck die Macht, so will diese auch sich als Macht bewähren; Macht aber läßt sich nur bewähren durch den Gegensatz der Gewalten, deren eine die quantitative Ohnmacht bleiben muß, aber niemals zur frei zugestandenen und frei sich selbst beschränkenden Allmacht werden kann, was ohne Widerspruch nur dann geschehen kann, wenn sie selbst nicht mehr der Endzweck sondern Mittel ist. Solange die Macht sich selber Zweck ist, muß sie, um sich Andern und sich selber (sibi) zu manifestiren, Gegenmächte setzen, aber nur setzen um sie zu negiren; der Zweck ist also ein negativer, das Negiren selbst. Einmal in diese Verkehrung der Momente eingegangen, kann das Bewußtsein sich nicht anders bewegen, als in der Kategorie der Quantität und muß eine Theorie ersinnen, in welcher es sich mit der Annahme abquält, daß der Schöpfer einerseits nicht neidisch sein soll, anderseits aber auch sich nicht ganz an das Object entäußern darf, wobei es zuletzt immer bei einer oscillirenden Theilung bleibt, in der weder der Schöpfer noch das Geschöpf zu seinem Zweck gelangt, der Widerspruch vielmehr perennirt. Anstatt nun einzusehen, daß die Verlegenheit überhaupt von einem falschen principiellen Ansatz des ganzen Problems herrührt, müht man sich vergeblich ab in der Lösung eines Widerspruchs, der auf diesem Wege gar nicht zu lösen ist. Falsch nämlich ist es, die Macht überhaupt zum Princip und hier zum Zweck zu setzen; das Höhere kann nicht aus dem Niederen folgen, die Macht aber ist das Niedere, von dem man hier ausgegangen ist, und was doch nur Mittel sein kann und soll; sie kann aber nicht zu dem Höheren führen, wenn sie sich selbst zum Zweck setzt; auf keiner Seite, weder auf Gottes noch auf der des Menschen, zeigt sich da Freiheit und Entschiedenheit; das nur negativ wollende Princip, der Machtwille, kann nur etwas machen, aber nicht erzeugen und schaffen, und das Product ist nur ein Machwerk, denn es bekommt den Stoff,

woraus es gemacht wird, nicht in seine Gewalt, dieser ist und bleibt für dasselbe eine fremde Substanz; und anderseits, aus dem Standpunkt des Machenden (Demiurgen) angesehen, erscheint dieser Stoff gleichwohl als ein an das Object entäußerter, dem Subject entfremdeter und entrissener, auf welchen es nur mechanisch wirken zu können scheint. Das producirende Princip muß deshalb immer so zu sagen in Sorge sein, daß es sich nicht selbst zu sehr verausgabe; es kann mit seinem Schenken keinen Ernst machen, darf die Gabe nicht entlassen, muß sich das stete Zurückziehenkönnen vorbehalten. Ist aber der Schöpfer von diesem Geiste beseelt, so wird es auch das Geschöpf sein, denn der negative Egoismus ist hier überhaupt die Kategorie, in welcher gedacht und gewollt wird; das Geschöpf wird also eben so vom Machtwillen beseelt und nur auf die eigne Verselbständigung und Losreißung von der Obmacht bedacht sein, indem diese ihrerseits solchen Abfall zu negiren beflissen ist. Anstatt auf beiden Seiten die Liebe zum dominirenden Zweck zu erheben, wird vielmehr der Haß auf den Thron gesetzt und die Vereitelung dieser Tendenz der Geister nach einem Atomismus ist das immer fortwährende negative Thun des Absoluten, der nothwendige Proceß eines nur negativen Freiheitbegriffs; während, wenn die Momente in ihrer Rangordnung gelassen werden, von den wahrhaft freigewordenen creatürlichen Monaden die Rückkehr zur Einheit von selbst gewollt, die ewige Vereinzelung als der ewige Tod gefürchtet wird. Diese Stellung der Momente ist in der absoluten Idee die ewige und unveränderliche, die ewige Liebe beherrscht die Welt, wie sie auch allein als schöpferisches Princip begriffen werden kann. Im phänomenologischen Proceß des menschlichen Bewußtseins aber treten die Momente erst successiv in diese Stellung, und was absoluter Endzweck an sich ist, wird da erst zur vollendeten Teleologie und dadurch erst zur vollendeten Freiheit in der Liebe, die eben darum auch von den endlichen Subjecten als das Göttliche ergriffen und anerkannt wird, wenn sie selbst auf der Stufe dieser ethischen Vollendung anlangen.

3.

Die positive Freiheit.

a) Das Resultat der bisherigen Untersuchung oder die Synthese des Absoluten als Idee und der Liebe als Vermittelung in der oben (1. b.) angegebenen Weise ist die Idee der absoluten Wahrheit, aber als subjective Wahrheit, d. i. als das absolute Subject oder als der absolut freie Wahrheitswille qua Princip. Fragen wir also: was ist der absolute Grund der Welt oder das Unanfängliche des Alls im All, so ist es weder die reale Substanz des Materialismus, noch das nur sich selbstdenkende Denken des abstracten Theismus, noch die unbegreifliche Indifferenz der Identitätssysteme, sondern die concrete Einheit des Denkens und Seins in der Idee, welche als absoluter Wille der Wahrheit ausgesprochen werden muß. Als solche ist aber das absolute Subject absolute Persönlichkeit und als solche Princip einer werden sollenden objectiven Wahrheit; denn alles Sein ist noch eingeschlossen in der unanfänglichen Einheit des absoluten Pantheos, ist nur seine seelische Substanz, an welcher das denkende Moment die Selbstunterscheidung seiner als Denken vom Sein, d. i. sein Selbstbewußtsein und zugleich das Bewußtsein seines Alleinseins hat, welches nicht ein Bewußtsein vom alleinigen Sein des Denkens ist, sondern des Denkens als sich unterschieden Wissen vom Sein. Aber dieses Sein, die Seite der Realität im Absoluten, ist auch noch nicht die reale Welt, noch nicht die objective Wahrheit, zu der es erst werden soll; wäre es diese schon, so könnte im Absoluten sich kein positiv schöpferischer Wille entzünden, es könnte nur den negativen Willen haben, sich selbst zu erhalten in seinem absoluten Vollendetsein; es könnte mithin kein Progreß in der Welt sein, welcher Progreß Zustände voraussetzt, in denen noch nicht Alles ist und so ist, wie es werden soll, mithin auf einen uranfänglichen Zustand zurückweis't, wo die Welt überhaupt nur noch in der Gestalt der ὕλη, d. i. ἐν δυνάμει, in der Macht des Absoluten als reale Möglichkeit

vorhanden, und das absolut Alleine selbst diese Macht war. Aber wäre das Absolute eben nur dieser Machtwille, so wäre es nur der selbstische Wille, die negative Liebe, als solche schon in sich mit seinem Alleinsein befriedigt; soll es die positive Liebe sein, so konnte die negative Liebe sich nicht auf die ganze Gottheit, die reale und ideale Seite in gleicher Weise beziehen, sondern nur die unaufhebliche Selbsterhaltung des monadisch ideellen Momentes besagen, welches schlechthin untheilbar und unveränderlich ein und dasselbige bleibt, während das reale, zum Mittel herabgesetzt, und die Macht nicht mehr der absolute Zweck bleibt, sondern dieser in der objectiven Wahrheit und Wirklichkeit gottebenbildlicher Monaden gesucht und gefunden wird. Denn die denkende Monas ist nicht theilbar sondern nur schlechthin multiplicabel, sie ist Einzelheit, haecceitas, entweder ganz für sich in sich Seiendes, oder sie ist gar nicht. Sobald sie da ist, ist *sie es*, die sich in sich reflectirt und von dem Elemente der allgemeinen Substanz unterscheidet; diese reine Energie, actus purus, selbst ist es, nicht die Substanz ist es, die sie aus sich ausschiede. Darum ist sie aber auch die Freiheit, sich als Denken in sich zu reflectiren, und Macht über die Substanz oder Wollen zu sein; und ist sie in ihrer Idealität die Idee der Wahrheit, so wird sie auch der schöpferische Wille oder die positive Liebe sein; wiederum aber ist sie jene subjective Wahrheit und Freiheit nur, wenn sie die Liebe ist; denn die wahre Totalität besteht und bestand an und für sich selbst nicht und nie in einem abstracten Momente, weder im Sein allein noch im Denken allein, und ein Selbstbewußtsein, was sich nicht als diese concrete Einheit wüßte, wäre nicht das wahre.

b) Ist hiermit das monadisch Ideelle als das Untheilbare nur schlechthin Multiplicable und (in der wirklichen Welt) als das wirklich Viele, das Reale dagegen als das Theilbare gesetzt, so ist mit dieser Theilbarkeit das Letztere eben als nicht multiplicable Einheit gesetzt, alle (scheinbaren) Theile nur als Grade der dynamischen oder intensiven Größe, die sich selbst wieder quantitativ abstufen, und die Stetigkeit des allgemeinen

Zusammenhangs nicht zerreißen, sondern immerdar schwächer als diese Allmacht der allgemeinen Gravitation bleiben, wie dieß die Ontologie des concret Unendlichen gezeigt hat. In diesem selbstlosen Medium also thut sich der gemeinschaftliche Bereich der absoluten Macht und der relativ endlichen Mächte und damit überhaupt die Sphäre des Quantitativen auf, an dessen Natur auch das Absolute als an die negative Bedingung seiner Zwecke gebunden ist, und worin sich alle die Widersprüche ergeben, von welchen oben (2. c.) die Rede war, sobald die Macht selbst zum Zweck gemacht wird, aber auch augenblicklich verschwinden, sobald die vernünftige Freiheit der positiven Liebe das Scepter führt. Dann nämlich kommt es auch dem Willen der endlichen Subjecte mehr darauf an, daß ein allgemeines unzerreißbares Medium der lebendigen Wechselwirkung bestehe, als daß ein absoluter Atomismus möglich sei; und wie das von positiver Liebe beseelte Subject in der Möglichkeit seiner absoluten Vereinzelung die wahre Höllenqual erkennen und fürchten würde, so giebt es der absoluten Machteinheit Gottes die Ehre, und erblickt eben darin, daß es selbst nicht und daß kein Selbst sich völlig isoliren und völlig isolirt werden kann, den ewigen Ankergrund seiner Hoffnung; was es freilich hinwiederum nur dann vermag, wenn die Liebe auch als objectiv absolutes Princip feststeht. Es wird somit aufhören, das Element der allgemeinen Materie zu hassen und fürchterlich zu finden, denn sie ist die Bedingung seines seeligen Lebens und seiner individuellen, d. i. selbstbewußten Unsterblichkeit, und es zeigt sich, daß gerade dasjenige, was der zitternden Hoffnung irdischer Persönlichkeiten am meisten zuwider schien, das durchaus nothwendige Mittel derselben ist; denn ohne das Sichselbstunterscheiden vom allgemeinen Seienden ist kein Selbstbewußtsein, ohne Selbstbewußtsein aber keine Seeligkeit denkbar; was übrig bliebe, wäre nur der Monismus des sich selbst denkenden Ich, der aber gleichfalls nur ein einseitiges Moment der Wahrheit des ewigen Lebens und der vollen Persönlichkeit, für sich allein nur die von der Welt nichts wissende schlechte Fortdauer eines träumenden subjectiven Idealismus, weil aber doch mit der

Schranke des Subjectivismus behaftet, die selbstquälerische Amphibolie des Zweifelns und die fortdauernde Verzweifelung wäre. So gründet sich im menschlichen Selbstbewußtsein nothwendig die Gewißheit der ewigen Persönlichkeit auf das Selbstbewußtsein der Beseelung von positiver Liebe, und wo diese nicht ist, kann auch jene nicht zur sich an sich selbst verstehenden Gewißheit werden; anderseits ist gerade diese Liebe etwas vom Absoluten, dessen Wollen und Macht, schlechthin nicht Isolirbares, es ist vielmehr gerade die lebendige Beziehung darauf und Bezogenheit davon, mithin kann auch die Unsterblichkeit des menschlichen Geistes nie einseitig aus der Natur des menschlichen Geistes allein bewiesen werden, wie man es gewöhnlich obschon vergeblich versucht, sondern diese Gewißheit ist der Natur der Sache nach etwas nur aus der Voraussetzung beider Seiten Resultirendes — ein Punkt, der weiter unten wieder zur Sprache gebracht werden wird.

c) Die Idee des Absoluten als absolutes Princip, zu welcher wir nun schließlich zurückkehren, ist somit der an sich selbst vollkommene Wille der Wahrheit und diese in sich totale, causale, auf objective Wahrheit sich beziehende Idee die Idee der positiven Freiheit oder das Absolute als unanfängliches Subject, das absolut freie Selbst. Wir sagen: absolutes Subject anstatt absolute Persönlichkeit, obschon die Beziehung dieses Princips auf die werden sollende Wahrheit der Objectivität in ihm schon (b) ausgesprochen ist. Aber die Bezeichnung der Persönlichkeit hat das Unbequeme, daß eine all-einige Person überhaupt nicht, Person nur Personen gegenüber denkbar ist. Nun beharrt zwar auch Hegel dabei, daß sein Absolutes als absolut einziges Subject-Object Persönlichkeit an und für sich selber sei, und wir hätten das Recht in demselben Sinne diese Bezeichnung auch auf unser Absolutes, nämlich auf das absolute Princip, überzutragen; denn vergleichen wir dieses mit dem, was Hegel unter dem Absoluten versteht, so zeigt sich, daß in Wahrheit Hegel gar nicht über die schlechthinnige Immanenz des Absoluten hinauskommt, die wir nur als den Anfang, Hegel aber als die ganze realisirte und sich ewig realisirende trinitarische

Weltwirklichkeit setzt, und damit einerseits die wirkliche Geschichte zu einem doketischen Geschehen verflüchtigt, während und eben weil anderseits es der absolute Grund unmittelbar selbst ist, der sich in den endlichen Personen personificirt, actualisirt und weiß. Wir behalten uns daher auch den Ausdruck der absoluten Persönlichkeit Gottes für die Stelle vor, wo Gott als absolute Machteinheit wirklichen endlichen Personen und diese ihm in seiner Machtsphäre gegenübertreten, also dasjenige Verhältniß realisirt ist, wo die menschlichen Personen, solange sie noch in der Idee der Machtvollkommenheit den absoluten Zweck erblicken und ihrerseits noch in der negativen Liebe stehen, Gott nur fürchten, zu seiner Macht mit der ihrigen sich nur negativ dialectisch gestellt wissen, bis endlich dieser Widerspruch des religiösen Bewußtseins sich in der Kategorie der positiven Liebe dahin auflöst, daß Gott auch als unendlich Machtvollkommener, persona sensu eminenti, oder als majestas nicht nur gewußt, sondern auch gewollt wird.

Es fragt sich, ob der Ausdruck absolutes Subject weniger unzutreffend sei als der der absoluten Persönlichkeit; denn auch er bezieht sich an sich selbst auf ein Anderes, nämlich ein Object. Dieses Object ist aber hier das Subject sich selber in seiner Alleinheit. Dieß nur ist es, was wir damit ausdrücken wollen, und es wird nichts dagegen einzuwenden sein, wenn man dessenungeachtet den Ausdruck der Persönlichkeit vorzieht. Ueberhaupt aber ist die Persönlichkeit niemals und auch da nicht, wo sie andern gegenüber steht, ein so äußerlich in sich abgeschlossenes und verschlossenes Wesen, sondern vielmehr äußerlich in der Continuität der allgemeinen Lebensgemeinschaft; das griechische Wort Hypostase drückt daher in der That den wahren Begriff adäquater aus als das aus der römischen Anschauungsweise hergenommene persona. Am zweckmäßigsten wäre es unstreitig, wenn auf den hier vorliegenden Begriff die Benennung des Absoluten schlechthin beschränkt würde, wie wir es in der Ueberschrift dieses Abschnittes gethan, so, daß man in Erinnerung an das „Alles Bedingende selbst Unbedingte", wofür ursprünglich

die Benennung des Absoluten eingeführt wurde, dabei nur an das unanfängliche Princip als solches dächte.

Ist nun das Selbstbewußtsein Gottes von Ewigkeit her ein Bewußtsein seiner Einheit und Alleinheit, so ist es ihm selbst das Motiv zur Schöpfung der Welt, er mithin, als Selbstbewußtsein das alleinige Motiv sich selbst, vorausgesetzt, daß er der Geist der Wahrheit, d. h. die ewige Liebe ist, in der man das urväterliche Moment bereits erblicken kann, so fern es als Liebe unmittelbar eins ist mit dem Substantiellen in ihm, welches als das ihm immanent Seelische zugleich die Macht ist, eine Welt entstehen zu lassen. Sie wirklich entstehen zu lassen, ist für das Absolute eine sogenannte moralische Nothwendigkeit, da es als Wahrheitswille an sich selbst auf eine Welt bezogen ist. Hierin liegt eine dialectische Schlinge, aus welcher man sich mit der gewöhnlichen negativen Methode zu retten vergeblich bemühen wird. In der That haben wir auch ein doppeltes Interesse dabei, einerseits das absolute Princip für vollkommen frei, anderseits als durch sich selbst bezogen auf Anderes, nämlich auf die Welt, auf uns und auf die finale Wahrheit zu wissen. Die wissenschaftliche Lösung dieses scheinbaren Widerspruchs muß auch die Lösung sein, die das Absolute so zu sagen selbst findet, indem es zum Schöpfungsproceß fortgeht, der die lösende Vermittelung und Versöhnung zur ewigen Wahrheit ist.

Angebahnt haben wir uns die Lösung schon durch den Begriff der Idee; ist die Idee als solche Princip, hat sie die Causalität des schlechthinnigen Anfangens und ist sie der ideelle Reflex aller Momente des Ganzen, d. i. nicht nur Denken des Denkens, sondern auch des Wollens und Seins, so ist sie die prometheische Weisheit, die allein als die wahre Freiheit begriffen werden konnte, während die Epimethie eine Bedingtheit des ideellen Selbsts von der äußerlichen Welt, und der zwischen Promethie und Epimethie einzuschiebende menschliche Bildungsproceß wenigstens eben so sehr bedingte als bedingende Freiheit war, ein Verhältniß, in welchem wir ohne Mühe den Stand der sogenannten subjectiven oder negativen Freiheit oder das

liberum arbitrium wiedererkennen, bis zu welchem es die Erkenntnißtheorie brachte. Das in diese Mitte gestellte Subject ist da eigentlich noch das mehr oder weniger abstracte Ich oder diejenige Persönlichkeit, welche weder ganz frei oder noch ganz unfrei, über die natürliche Nothwendigkeit hinaus und mit der unreflectirten Natürlichkeit zerfallen, erst noch strebt vollkommenes Subject zu werden, ohne es schon zu sein. Immer schwebt ihm auf diesem Wege noch das täuschende Vorbild einer vollkommenen negativen Ichheit, der von Allem unabhängigen Willkühr vor, was die eigentliche Schlange der Verführung ist. Ebendasselbe ist auch der Wille der Egoität oder die negative Liebe, so lange sie nicht unter die Potenz der positiven gestellt ist, und ebendasselbe ist auch der Machtwille, der die Macht nicht zum Mittel objectiver Zwecke sondern zum Zweck selbst macht. Wird nun aber dieß ganze Verhältniß vom Geiste klar durchschaut, oder ist die positive Liebe unmittelbar lebendig im Subject, oder ist beides der Fall, so ist das negative Moment der Liebe unter die positive subsumirt oder, abstract ausgedrückt, die Nothwendigkeit der Freiheit nicht mehr entgegengestellt, sondern als Moment in sie aufgenommen, die Willkühr ist Bedingung, Mittel der positiven und wahren Freiheit, und diese ist ihr weder entgegengesetzt, noch auch ist sie die nur in die Natur des Subjects verwandelte Nothwendigkeit, sondern sie sind in concreter Vereinheit; denn durch die letztere (Hegelsche) Wendung, so scheinbar sie ist, wird dennoch alles wieder vereitelt, da die Nothwendigkeit ihrem Begriff nach nur so ein Verhältniß bezeichnet, was zwischen Object und Subject, Realität und Idealität stattfindet, nicht aber ohne Widerspruch in die reine Selbstbestimmung der Idealität hereingenommen werden kann.

Gewöhnlich wird das Problem so angesehen, daß man sagt: wenn Gott der absolute Wahrheitswille ist, so muß er sich schaffend offenbaren; dieser Act ist also kein freier, weil es einen Widerspruch involvirte, wenn jenes Princip sich selbstisch in sich verschließen könnte; vielmehr *kann* es dieß gar nicht, weil es eben positive Liebe ist, und darum ist hier wiederum

nur Nothwendigkeit vorhanden; ja man setzt sogar noch hinzu: Gott wäre nicht der absolut vollkommene, wenn er nicht diese reine Nothwendigkeit, wenn in ihm irgend ein Rest der Willkühr und der Möglichkeit, auch nicht sich zu offenbaren, übrig gelassen würde. Um aus diesem Dilemma herauszukommen hilft nichts als sich klar zu vergegenwärtigen, daß man gerade durch diese Wendung die Kategorieen des endlichen Bewußtseins wieder auf Gott überträgt und zwar des endlichen in seiner Unvollkommenheit, während anderseits in Gott gar kein analoges Moment mit dem (ihm doch ebenbildlichen) Menschen sein sollte. Man vergegenwärtige sich aus der Erkenntnißtheorie, daß die ganze Reihe der Kategorieen: Wirklichkeit, Möglichkeit, Nothwendigkeit und Freiheit weder rein objective Wesenskategorieen noch rein subjectiv logische des Denkens sind, sondern Kategorieen des Bewußtseins oder der Modalität, mithin Verhältnisse des Denkens zum Sein, d. i. des Wissens ausdrücken. Die Identitätssysteme aber erkennen überhaupt keine Modalitätskategorieen an und deshalb kann ihnen auch Nothwendigkeit und Freiheit nie im rechten Lichte erscheinen. So wenig die Nothwendigkeit eine Kategorie ist, die in der bewußtlosen Natur für die Natur existirt, weil hier keine Alternative eines Entweder-oder stattfindet, sondern immer gleich Realität und Dasein, eben so wenig darf sie in das höhere Gebiet der Liebe und Freiheit als Herrscherin eingeführt werden. Wenn gesagt wird: Gott ist die Liebe und darum mußte er nothwendig schaffen, weil er sonst nicht die Liebe wäre, so ist darum der Nothwendigkeit und der Zwang nicht auf ihn, seine Natur übergetragen, sondern der Sinn dieser Worte oder die wahre Meinung ist nur der formale: es widerspricht dem Begriff der freien Liebe, nicht zu schaffen, in unserm Verstande, aber auch eben so in dem Göttlichen, d. h. eben weil er der Wahrheitswille ist, findet er denkend (logisch) in sich selbst diesen Widerspruch so wie wir; aber gerade dieses Finden im Denken ist der Puls seiner Freiheit, eben wer dieß bedenkt, entscheidet sich frei nach der Idee und ist nicht nothwendiger Naturproceß. Man kann das nicht nothwendig nennen, wenn man sich selbstbewußt

nach einem Begriff entscheidet und ein logisches Urtheil das bestimmende Motiv zum Wollen und Wirken wird, wie dieß Herbart durch seine Theorie der sogenannten „willenlosen Urtheile" sehr gut dargestellt hat. Nothwendigkeit wäre nur dann und da, wo ohne solches Urtheilen schon gewirkt würde, das Besinnen erst hinterher käme oder auch da, wo das Denken und Wollen, Wollen und Wirken schlechthin identisch wären, intellectus et voluntas unum idemque; wie dieß freilich von den Identitätssystemen behauptet wird. Das Weitere findet in der Theorie der Schöpfung seine Erledigung.

Zweiter Abschnitt.

Die Vernunft.

1.

Die Offenbarung.

a) Mit dem im Absoluten enthaltenen Princip und Zweck ist auch eine solche Vermittelung gesetzt, welche diesen beiden Momenten entspricht, mithin der Realisationsproceß der Liebe ist (erster Abschn. I. b.). Da das absolute Princip das Wahrheit wollende Subject und positive, nicht bloß negative Liebe ist, so bleibt es nicht selbstisch bei sich stehen, sondern geht zur Offenbarung fort, obschon dazu kein naturnothwendiger unwillkührlicher Proceß zwingt. Das Absolute will vernehmen objectiv seiende Wahrheit. Objectiv seiendes wirklich Wahres gehört dazu, wenn wahrhaft und wirklich Vernehmen stattfinden soll; und Wollen, aber doch im Vollziehen begriffenes Wollen, ist dieses Princip noch, weil das Wahre nur erst in Aussicht gestellt, das Ganze hier zunächst nur erst der Vermittelungsproceß ist, als dessen Ziel das wirklich Wahre und nicht bloß dieß, sondern damit auch zugleich das befriedigte Vernehmen erscheint. Dieser sich vollziehende Wille ist die Vernunft.

Aus dem Begriff der Idee, von welcher dieser Proceß ausgeht, ist zu entnehmen, wie fern Vernunft als sogenanntes Vermögen oder richtiger das Vernehmen sich vom unmittelbaren Wahrnehmen und verständigen Begreifen unterscheidet, und daß es zugleich dieses beides als untergeordnete Momente in sich trägt. Denn auch hier kommt es lediglich auf die Rangordnung der Momente, d. h. darauf an, welches das anfangende ist; Vernunft ist der Mensch sogleich, wie er nur selbst da ist, denn sie ist das specifisch Menschliche in ihm, und kommt keineswegs erst im Laufe des Lebens in ihn hinein; dennoch ist sie anfangs latent und bedarf der Entwickelung, aber was man Entwickelung nennt, ist eben nur die successive Umwendung des ὕστερον in das πρότερον, d. i. der Momente in diejenige Ordnung, die sie im Absoluten zuerst haben; daher ist im Menschen die Vernunft zuerst appercipirend, in Gott producirend, damit sie im Menschen producirend in Gott appercipirend werde. Nothwendiger Weise fängt der Mensch bei der sinnlichen Wahrnehmung der Außenwelt an, aber er reducirt sie auch sogleich in die Einheit des Bewußtseins, den innerlichen Focus des Subjects, oder vielmehr dieses Centrum selbst ist der reducirende Factor. Er entspricht damit, nur im umgekehrten Verhältniß, der objectiven Vernunftthätigkeit, so fern die unendliche Mannichfaltigkeit, die er reducirt, von einem gleichfalls einigen Princip producirt worden ist. Wird nun das anfangs abstracte Ich auf diese Weise successiv belehrt und erfüllt, so ergreift und begreift es auch seinerseits mittelst der erworbenen Begriffe die Welt mehr und mehr, und bestimmt die Dinge practisch aus sich, während es gleichzeitig fortfährt von den Objecten bestimmt zu werden; das Subject ist hier im Progreß der Verstandesbildung und auch hier fehlt die Vernunft so wenig als im unmittelbaren Wahrnehmen, sie ist vielmehr aus der Passivität des Appercipirens bereits zur Mitthätigkeit, wenn auch nur in Weise der Wechselseitigkeit gekommen. Vernünftigkeit aber im engern und eigentlichen Sinne erblicken wir da, wo die Thätigkeit principiell von dem Subject, d. i. von der Idee ausgeht, also das vernünftige Denken vorhanden

ist; mit diesem Denken aber wäre doch noch nicht ganz gesetzt, was der volle Begriff der Vernunft oder des Vernehmens bedeutet, es wäre in ihr wiederum nur ein abstractes, wenn auch das specifische, Moment bezeichnet, und eben dieses würde nicht nur sich selbst denkend bei sich stehen bleiben, sondern um wirkliches Vernehmen zu sein, wiederum zur Synthesis mit dem Verstehen und Wahrnehmen fortgehen, nur mit dem Unterschiede, daß das, was jetzt Gegenstand des Vernehmens werden soll, erst aus der Idee selbst geboren, nicht daseiend vorgefunden wird, womit sogleich dreierlei gesetzt ist: daß es seiner Existenz nach gewiß gewußt wird — weil es das eigne Product des schaffenden Selbstes ist — daß es seiner Essenz nach a priori durchschaut wird, — weil es nicht eher Object ist bevor es im Subject war — und daß es aus dem Urquell des absoluten Princips ursprünglich so hervorgehen wird, wie es sein, oder falls es selbst Subject und frei ist, wie es werden soll und kann, um, in steter Wechselwirkung mit dem Absoluten, den vorgezeichneten Weg der Selbstvollendung zur Vernünftigkeit in normaler Weise zurückzulegen; denn nicht daß das creatürliche Subject dieser Entwickelung unterworfen und bedürftig, nicht daß es nicht gleich actuelle Vernünftigkeit ist, ist etwas nicht sein Sollendes, das Werden ist vielmehr beabsichtigt vom Absoluten, und nur daß es wirklich zu Etwas werden, Progreß sein sein soll, liegt als Moment in der absoluten Idee selbst — sondern abnorm und nicht sein sollend wäre das Stehenbleiben, der in sich kreisende Proceß auf niederer Stufe. Damit, daß hier der Progreß als das normale Werden gesetzt ist, ist auch gesetzt die fortdauernde lebendige Wechselbeziehung des creatürlichen Subjects mit dem Absoluten, d. h. das fortdauernde appercipirende Vernehmen der göttlich producirenden Vernunft, und was dem Menschen als Schuld angerechnet wird, ist nicht, daß er nicht urkränftig a priori selbstschöpferisch aus seinem anfangs abstracten Ich den ganzen Vernunftinhalt producirt, sondern nur, daß er nicht vernimmt, daß er sich selbstisch in sich verschließt und damit nicht in der Lebensgemeinschaft bleibt, die auch als Zweck in der Vernunft liegt,

nämlich auch am Ziele nicht bloß Denken, gnostischer Subjectivismus zu sein, sondern volles und wahres Vernehmen der Wirklichkeit und Wahrheit, selbst Mitproduciren und Mitleben dieses Lebens der — für jetzt freilich noch als Zukunft in Aussicht gestellten — Seeligkeit.

Aus diesem Begriff der Vernunft ergiebt sich die Diäresis des besonderen Inhalts, womit es dieser Abschnitt zu thun hat. 1) Die Vernunft als absolutes Anfangen seiten des Absoluten ist Produciren, um sich Anderem zu manifestiren, somit 2) Offenbarung, und die Offenbarung selbst, weil ihr Zweck die Vernünftigkeit des Objects ist, ist sowohl a. der reale Proceß der Schöpfung im engern Sinne, als auch, weil das Geschaffene wirklich sein soll, b. Erhaltung, und weil es nicht ohne das Absolute bestehen noch an und für sich allein zu dem finalen Zwecke führen würde, c. Regierung der natürlichen Endlichkeit, welche jedoch als natürliche nur Mittel für den eigentlichen Offenbarungszweck, die Vernünftigkeit der creatürlichen Subjecte, bleibt, in deren Erziehung endlich die göttliche Offenbarung 3) als Vorsehung fortwaltet. Denn dieser producirenden Vernunftthätigkeit seiten des absoluten Subjects entspricht ein successives zum Ziele Kommen im Object; ihr Zweck ist die Vernünftigkeit des Menschen, würde dieser nicht vernehmend, während Gott offenbart, so wäre die Offenbarung eitel; aber successiv kommt sie zum Ziele, weil der Mensch seinerseits ein Werdendes ist, und sich das absolut Seiende hier mit dem Werden verbindet. Diese andere menschliche Seite der Vernunft, das Echo derselben im menschlichen Gemüth oder die menschliche Vernunft ist die Religion, eine abhängige zwar aber dennoch freie Vernunft, weil eine immer mehr frei werdende im prometheischen Progreß; dieß wird im zweiten Capitel dieses Abschnitts zu entwickeln, damit aber auch der Inhalt des dritten schon bezeichnet sein, so fern eben damit kraft des absoluten Zwecks die normale Weise des Fortschrittes bestimmt ist, der uns bis an das Ziel führt, als Führung aber oder Organisationsprogreß sich dennoch von dem Ziele selbst, dem ewigen Leben in Gott oder dem absoluten Ideal, unterscheidet,

was über diesen Abschnitt überhaupt hinaus in den dritten, beschließenden fällt.

Bevor wir zur näheren Betrachtung der Offenbarung fortgehen, scheint es nöthig noch etwas über den hier aufgestellten Vernunftbegriff und seinen Unterschied von dem gewöhnlichen zu sagen. Die Vernunft ist da am Ziele, wo sowohl reines Anfangen aus der sich selbst denkenden Idee, als auch freies Produciren, als auch wirkliche Gegenstände da sind, die als producirt aus der Idee und der Idee entsprechend vernommen werden. Dazu gehört also 1) die subjective Wahrheit oder die Richtigkeit des Denkens, d. i. die harmonisirte, widerspruchsfreie Fülle des Subjects, worin die Idealität als subjective Wahrheit besteht; 2) die Wirklichkeit und das derselben entsprechende Wissen oder Erkennen, und 3) auch die objective Wahrheit und Wirklichkeit, daß das Object nicht nur wirklich quoad existentiam, sondern auch wahr quoad essentiam sei, die jener subjectiven Idealität entsprechende objective ideale Vollkommenheit. Erst in dieser hat der Vernunftwille seinen Zweck erreicht. Damit ist aber auch das Object dem Subject gleich, mithin selbst nicht nur ein dem Ideal entsprechendes Bild (Object an sich), und nicht nur überhaupt ein Subject oder Ich, sondern ein solches Subject geworden, wie das absolute Subject ist. Auf dieses Ziel weis't das absolute Princip hin und es läßt sich nicht ohne Widerspruch denken, daß es eher stehen bleiben werde, als bis es dieses Ziel erreicht hat, falls auch innerhalb der bisher abgelaufenen Geschichte dasselbe noch nicht erreicht worden, ja falls es selbst innerhalb der irdischen Menschheit überhaupt nicht zu erreichen wäre. Damit aber ist ein anderer und höherer Begriff der Persönlichkeit gefordert, als der gewöhnliche. Wenn man nämlich gewöhnlich dabei stehen bleibt, daß es zur realisirten Persönlichkeit und persönlichen Freiheit gehöre, als selbstbewußtes vernünftig-lebendiges Subject im Kreise seiner äußerlichen Freiheit andere solche Subjecte theoretisch und practisch anzuerkennen und von ihnen anerkannt zu werden, so möchte es auf den ersten Anblick nur eine Subilität zu sein scheinen, wenn hier zu dem Anerkennen und Anerkanntwerden

als drittes noch hinzugefordert wird: das sich im Andern anerkannt Wissen; und dennoch liegt hierin bei genauerer Betrachtung gerade die objective Wahrheit der beiden ersten Momente, denn jenes Anerkennen und Anerkanntwerden kann sich auch nur auf äußere Anerkennung, d. h. auf die Aeußerung des Anerkennens beziehen, und in der That ist dieß gerade der Umstand, welcher die rechtliche Anerkennung von der sittlichen unterscheidet. Tiefer eindringend gewahrt man weiter, daß die sogenannte moralische Anerkennung auch wohl weiter nichts als eben nur der Reflex der rechtlichen sein kann, und weil diese ihrerseits in äußerlich legalem Verhalten bestehen kann, so kann der ihr entsprechende Reflex gleichfalls nur eben die Anerkennung dieses Rechtsverhältnisses bedeuten, d. h. das Wissen und Wollen dieses Verhältnisses ohne Lüge aber immerfort doch nur als Nothwendigkeit und Gesetz. Dieß nun ist ohne Zweifel selbst schon ein vernünftiges und freies Anerkennen, denn es ist ein Verinnerlichen der äußeren Nothwendigkeit; aber es ist eben nur jene Freiheit, von welcher Hegel als von der ins Innere hereingenommenen Nothwendigkeit spricht, und fällt in die oben aufgestellte mittlere Kategorie der Vernunft-Wirklichkeit, noch nicht in die finale der Vernunft-Wahrheit. Sobald man dagegen völlig auf die objective Wahrheit des sich anerkannt Wissens im und vom Andern dringt und haben will, daß diese eine vollkommen freie, auch die Form der Gesetznothwendigkeit nicht mehr an sich tragende sei, so fordert man eben jenen positiven Willen, welcher als der der positiven Liebe entwickelt worden ist, und damit kommt man in eine specifisch andere Kategorie. Der positiven Liebe kommt es auf das Sein des Objects an; sie setzt das Object um des Objects willen, die negative aber, wenn sie es setzt, nur um ihrer, des Subjects, willen, um nämlich anerkannt zu werden; freilich will es sich damit auch anerkannt wissen, aber das ist es eben, wozu es die Egoität nicht bringt; in ihrem Bereich ist nur eine negative Gewißheit möglich, nämlich daß bei einer gewissen Handlungsweise die innere Anerkennung nicht stattfinde, darum kommt sie zu ihrem eignen Zweck vollständig nur unter Voraussetzung der positiven

Liebe, wie — wenn man das individuelle Verhältniß zum allgemeinen erweitert — der Rechtstaat nicht zur Vollendung gelangt ohne die Pietät der Religion und religiösen Sittlichkeit. Es gnügt hier auf das oben Gesagte in der Theorie der Liebe (erster Abschn. 2. c.) zu verweisen: dieser ist es nicht sowohl um das Anerkanntwerden und sich als anerkannt Wissen zu thun, als um die Befriedigung, selbst anerkennen zu können. Dieß nun ist es, worin die Vernunft ausruht, und darum will sie nicht bloß Vernehmen, nicht bloß vernommen werden, sondern sie will an und für sich vernünftige Geschöpfe; nur die absolute positive Freiheit derselben kann ganz vernehmen und wissen, was Vernunft ist, wie die Liebe nur weiß was Liebe ist; und so findet sich auch die volle Befriedigung des sich vernommen Wissens erst dann, wenn die positive Liebe Princip und Motiv ist; das Vernehmen oder die Vernunft ist nur das ideelle Moment der Liebe, wodurch diese sich wieder in sich zurückbiegt und zur Gewißheit der objectiven Wahrheit wird, um die es ihr zu thun war. Das Weitere wird unten in der Entwickelung der Rechtsidee seine Stelle finden.

Entsteht nun hiermit unläugbar ein ganz anderer und höherer Begriff der vollendeten Persönlichkeit als der der Rechtsperson, so entsteht auch damit ein neuer Inhalt für das Gewissen, welches sich nicht in der Liebe weiß, und damit wieder ein neuer Inhalt des frommen Schuldbewußtseins und der Versöhnung. Zwar ist auch hier ein Sich-vergleichen mit dem Ideal, wie im beurtheilenden Verstande (der Urtheilskraft) ein Sich- oder Anderes Vergleichen mit dem Begriff, aber der Inhalt des Ideals ist ein anderer und darum fällt auch das Urtheil anders aus; man kann sich rechtsgesetzlich vor sich und den Menschen vollkommen rechtfertigen, ohne noch im Geringsten religiös vor Gott gerechtfertigt sich zu fühlen, und eben in solchen Fällen pflegt man von „seinem Gewissen" zu sprechen. Hier aber gilt der höchste Maaßstab, die Idee der absoluten Wahrheit selbst, über die hinaus es gewiß keine höhere giebt, weil diese sich selbst logisch als die höchste erweis't und nicht mit dem Zweifel behaftet ist, mit welchem alle andern sogenannten

Ideale sich schon darum behaftet erweisen, weil man dabei empirisch durch fremde Autorität sich ihrer Wahrheit zu versichern sucht, was der Unterschied des Verfahrens der Urtheilskraft von der Vernunftgewißheit ist, indem die Normen des urtheilenden Verstandes selbst noch nicht vollendet sondern perfectibel und Maaßstäbe sind, die sich beim Messen unter der Hand selbst verlängern oder verkürzen. Da fragt das Individuum nach dem was recht und gut ist bei dem Volke, der öffentlichen Meinung, der Sitte oder den ausgesprochenen Gesetzen nach, und die meisten Meinungen gelten das Meiste. Der Nationalgeist ist der irdische Brunnen, woraus geschöpft wird, und eine in dieser Weise nur moralische Verstandesreligion ist wie ihr Träger, das Volk, freilich eine Nationalreligion, aber eben darum auch eine historische, sie ist nicht die Religion schlechthin, die absolute Religion der Idee oder Vernunft selbst.

Zu demselben Resultate sehen wir uns geführt, wenn wir den Weg betreten, in welchen uns Hegel und überhaupt die gewöhnliche Auffassung des Vernunftbegriffs einleitet. Während wir unter Vernunft das actuelle Vernehmen, also Vermittelung in der Sphäre der absoluten Wahrheit verstehen, wird dieses Wort anderwärts häufig so gebraucht, als sei darunter ein Princip und substantielles Wesen zu verstehen. Man hat sich gewöhnt, von einer subjectiven und objectiven Vernunft in der Weise zu sprechen, daß unter der objectiven die wirkliche Welt, namentlich die reale Natur als verwirklichte Wahrheit, unter der subjectiven aber jenes Ansich verstanden wird, was, sei es im Menschen, sei es in der Natur selbst, nach objectiver Offenbarung ringt; eine andere Variation faßt gewissermaaßen beides zusammen in den abstracten Begriff des Gesetzes, der dann als die Nothwendigkeit in der gewöhnlichen Hypostasirung auftritt und als moralische oder physische oder logische Form das allgemeine Werden dominirt. Mit der Kategorie des Gesetzes aber haben wir schon das absolute Subject wieder verloren, und das selbstbewußte Denken scheint gar nicht mehr nothwendig zum Begriff der Vernunft zu gehören. Es ist da nicht mehr von zwei Subjecten die Rede, die sich gegenseitig Object

des Vernehmens sind, sondern nur von dem einen Absoluten, welches sich selbst vernimmt. Das Identitätssystem Hegels verlangt eine absolute Gewißheit des Wissens subjectiv, ohne gleichwohl eine absolute Wahrheit objectiv zu verlangen, und damit lenkt es in den logischen Monismus des absoluten Idealismus ein. Je mehr, meint es, das endliche subjective Denken sich in sich abschließe, desto mehr sei es von dem objectiven Sein getrennt und ausgeschlossen, desto weniger wisse es dasselbe. Gleichwie ich die unzweifelhafte Gewißheit, daß ich bin, darin habe, daß ich mich selbst denke, mein Denken also mit meinem Sein identisch ist, so gewiß habe ich auch das Sein Gottes nur darum und dann, wenn ich mich mit ihm identisch weiß und somit zu dem Satze fortgehe: Gott muß sich im Menschen als dieser Mensch seiend wissen, wie der Mensch sich in ihm und seinestheils als Gott weiß, und dieser Act des sich Wissens oder sich selbst Ergreifens muß seiten Gottes und des Menschen in einen Act zusammenfallen, derselbige eine Act des Begreifens oder im Menschen dieselbige Diremtion des Urtheilens sein; sonst hätte jeder sein Wissen für sich, und es bliebe zweifelhaft, ob dieß zusammenträfe und übereinstimmte. Hegel unterscheidet daher (Religionsphil. I. p. 190 fgg.) Gewißheit oder Wissen und Wahrheit. Gewißheit oder zuversichtliches Fürwahrhalten kann es für die Subjecte auf jeder Stufe der Bildung geben, der Grad der subjectiven Zuversichtlichkeit oder Gewißheit kann auch in Unwahrheiten der allerstärkste sein; das Wissen coincidirt also nicht mit der Wahrheit, weil jenes nur etwas Subjectives, die Wahrheit aber etwas Subject-objectives, nämlich die Identität der sich selbst wissenden Wahrheit oder des Geistes ist, und eben diese Identität nennt Hegel „Denken", vernünftiges, speculatives Denken sensu eminenti. Dieselbe Identitätsgewißheit bedeutet ihm auch der Glaube, d. i. die mit dem Selbstbewußtsein identische allgemeine Substanz, als welche das Selbstbewußtsein sich fühlt und weiß in unmittelbarer Weise. Aber der Glaube soll sich vermitteln; denn zuerst ist da Gott noch vorgestellt als auf der einen, Ich auf der andern Seite; es sollen aber

beide Seiten als Einheit erkannt werden; Ich soll sich in Gott, Gott sich im menschlichen Ich wissen. Diese Aufhebung des Gegensatzes geschieht im religiösen Cultus für uns, aber damit auch für den absoluten Geist in seiner Gemeine; „das Wissen derselben von ihrem Wesen ist die substantielle Einheit des Geistes mit sich". Da schließt sich kein einzelnes Selbstbewußtsein mehr spröde von dem „allgemeinen Bewußtsein" aus. Hegel erreicht in diesem Sichwissen des Absoluten im Endlichen allerdings eine Identität, aber nicht die des Wissens der Wahrheit und der Wahrheit des Wissens, sondern vielmehr auf Kosten derselben, weil nur die des sich selbst Denkens, der *νόησις τῆς νοήσεως*. Es ist entweder subjectiv keine Persönlichkeit dabei, die um die andere wüßte, oder objectiv keine, die gewußt würde; der absolute Subjectivismus schlägt nur in den absoluten Objectivismus um und zurück. Die weitere Consequenz dieses Processes ist dann nothwendig die, daß der Uebergang vom religiösen „Vorstellen" zum absoluten Denken oder von Religion zur Philosophie eben so sehr Gott als dem Menschengeschlechte angehört, und die Stufen dieses Processes nichts anders sind als die Nationalgeister, womit das System zurückfällt in die politische Staatengeschichte, wie solche am Schluß der Rechtsphilosophie das ganze Werk krönt. „Der Nationalgeist macht die substantielle Grundlage im Individuum aus; ein jeder ist in seinem Volke geboren und gehört dem Geist desselben an; dieser Geist ist das Substantielle überhaupt und das Identische gleichsam von Natur; er ist der absolute Grund des Glaubens." (Religionsphil. I. S. 217.) „Die Bearbeitung der Subjectivität, diese Reinigung des Herzens von seiner unmittelbaren Natürlichkeit, wenn sie durch und durch ausgeführt wird und einen bleibenden Zustand schafft, der ihrem allgemeinen Zweck entspricht, vollendet sich als Sittlichkeit, und auf diesem Wege geht die Religion über in die Sitte, den Staat." (S. 240.) Hegel nimmt seinen Religionsbegriff aus der Geschichte der antiken Religionen und Staaten, also empirisch auf, damit aber erreicht er nicht die Idee derselben, und auf diesem Wege bahnt sich consequenter Weise die Lehre vom absoluten Staat an, die

sein ganzes System beherrscht. Es ist nicht nöthig, den Unterschied zwischen diesem Hegelschen „Denken", was die Stelle der Vernunft vertritt, und dem, was wir Vernehmen genannt haben, weiter zu beleuchten. So sehr auch die Vernunft auf absolute Einheit des Universums dringt, so ist diese dennoch nur ein Moment der Wahrheit und die sich gegenseitig vernehmenden individuellen Persönlichkeiten gehören eben so wesentlich dazu, wie das an und für sich nur vermittelnde selbstlose Band der einheitlichen Substanz. Ist diese, wie in den Identitätssystemen, das sich evolvirende Princip, so giebt es auch nur ein sich selber (se sibi) Offenbaren, und Offenbarung ist wiederum identisch mit Religion, so daß der Gottheit eben so Religion zugeschrieben werden muß wie dem Menschen, und der mystische Spruch des Angelus Silesius tritt wörtlich in Kraft:

»Ihm ist so viel an mir, als mir an ihm gelegen;
Sein Wesen helf' ich ihm, wie er das meine hegen.«

b) Der vernünftige Wahrheitswille schreitet frei durch sich selbst und aus sich selbst zur Offenbarung fort, und die Offenbarung ist kein se sibi Offenbaren der Vernunft, denn Gott ist sich selber ewig offenbar, sondern ein sich Andern Offenbaren und erst als die Andern offenbar gewordene Wahrheit sich selbst gnügend; als Wahrheitswille oder positive Liebe genügt er sich selbst nur dann und darin, daß er die Wahrheit auch Andern für und zum Heil dieser Andern und um ihrer selbst willen offenbar geworden weiß, und diesen Zweck zu bewirken wissen ist die Weisheit der ewigen Liebe. Das erste Glied dieses Processes ist aber die Existenz oder das Entspringen eines Andern zur Wirklichkeit überhaupt und dieses Entspringenlassen seiten des Absoluten:

die Schöpfung.

Sobald mit der Wirklichkeit eines Andern Ernst gemacht wird, ist Endliches im Unendlichen gesetzt und damit auch die allgemeine Form der Endlichkeit: das Werden, und zwar nach Raum, Zeit und Zahl. Ein Sein, abstract ohne Werden,

muß zeitlos gedacht werden, aber es erscheint erst als solches, wenn vom Werden auf dasselbe reflectirt wird oder im Unterschiede vom Werden; diese Reflexion hebt indeß seine Zeitlosigkeit nicht auf, sondern bestätigt sie nur. Ein sich als zeitlos wissendes Ewiges muß auch ewig diese Reflexion in sich haben, und die Zeit ist eine Form nicht nur der äußern, sondern auch der innern Anschauung, der Succession der Gedanken; sie war in so fern auch ohne wirkliche Welt mit dem Weltbilde schon in der absoluten Idee, sie lag in dem Moment des Wissens vom Nichtsein der Welt. Das Absolute war demnach nicht bloß ewig an sich oder in dem Sinne des unreflectirten Seins, sondern auch für sich, was man den concreten Begriff der Ewigkeit nennen kann. Setzen wir nun jenes Moment des Wissens vom Nichtsein der Welt als negative Bedingung des positiven Schöpferwillens, so haben wir damit auch einen Anfang der Schöpfung gesetzt, d. h. die Annahme eines unanfänglichen realen Processes und blinden Weltwerdens ausgeschlossen, welches dem Begriff der Schöpfung überhaupt direct widerspricht. Die Frage nach einer Schöpfung in der Zeit wird durch die gewöhnliche Antwort, daß die Zeit erst mit der Schöpfung begonnen, nicht völlig befriedigt, weil dadurch zugleich indirect in Gottes ewigem Selbstbewußtsein der Begriff der Zeit negirt, mithin ein im ersten Beginn bewußtloses Entstehen der Welt in Gott gesetzt, damit aber der Begriff einer freien Schöpfung selbst wieder aufgehoben wird, um welchen es eigentlich zu thun ist. Die bekannten Verirfragen, die sich bei dem Schöpfungsbegriff aufdrängen, scheinen freilich auf dem kürzesten Wege durch die Annahme eines ewigen Processes der Selbstevolution der Welt in Gott und Gottes in der Welt ein für allemal abgeschnitten; allein es scheint nur so, und diese Annahme verwickelt sich vielmehr gleichfalls in die nicht geringere Schwierigkeit, wenn consequent durchgeführt, keinen Progreß, keine eigentliche Geschichte begreifen zu können; denn fände ein wirkliches Werden statt, was doch diese Theorie behauptet, so müßte das neu Entstandene vorher nicht gewesen, also aus Nichts geworden sein, oder wenn dieß abgewiesen

wird, wenigstens nur dem Stoffe, d. i. den negativen Bedingungen nach, präexistirt haben; so daß der absolute Proceß sich nothwendig in den Begriff des Progresses als in seine Wahrheit aufhebt, worin also doch eine erste abstracte Gestalt des Seins unaufheblich vorausgesetzt bleibt. Ebendahin führt aber auch jedwede consequentere Schöpfungstheorie zurück, nämlich nicht auf ein gänzliches Nichtsein der Welt ihrer Substanz nach, sondern nur auf ein Nichtsein ihrer vollendeten Form; es ist einerlei, ob man das von uns geforderte ewige Substantielle in Gott schon die erste Form der Welt, oder ob man es das noch nicht Sein der Welt nennen will; es kommt hierbei auf das an, was man unter Welt versteht, die Welt als Kosmos, Reich der Organismen und creatürlichen Geister ist dieses Element in seiner Gottimmanenz freilich nicht, und dennoch ist, kann man behaupten, die Welt nicht in jedem Sinne und schlechthin nicht. Auf diese Weise sind beide Theorien, deren jede für sich allein unauflösliche Schwierigkeiten hat, in obiger Grundannahme verbunden; es ist da einerseits ein ewiges Sein, die göttliche Idee, die an und für sich noch nicht die Welt ist, anderseits ein ewiges Werden, was an und für sich aber nur das gestaltlos chaotische Qualiren wäre, aus beiden geht — aus jener auf positive, aus diesem auf negative Weise — die objective Wirklichkeit als Progreß hervor; und zwar als Progreß, d. i. successive Entwickelung, weil nur in dem Begriff des Progresses die beiden Momente des bleibenden Seins und des Werdens auf die der Idee entsprechende Weise concret vereinigt sind, hier im Progreß sub specie des Werdens, dort in der Idee sub specie des Seins, so daß wir hierin eben die öfter berührte Umstellung des prius und posterius wiederfinden, die im Schöpfungsprogreß stattfinden muß, wenn und weil derselbe Progreß, d. i. Vermittelung zu einem Endzweck sein soll.

Zugleich zeigt sich auch der wahre Sinn des Dogma's, welches eine Schöpfung aus Nichts fordert, die zugleich eine Schöpfung Gottes ἐξ αὐτοῦ ist. Was durch dieses „Nichts" auf die einfachste Weise abgewiesen wird, ist zunächst eine schon vorhandene frühere Weltgestalt, also der regressus in infinitum,

der eben nur eine Reihe sich evolvirender Welten, continuirliche Weltmetamorphose, bedeuten und somit den schöpferischen Ursprung in der göttlichen Idee negiren würde; sodann aber auch die Vorstellung eines Dualismus der beiden Principien der formenden Energie und des passiven Stoffes. Man verlangt daher gewöhnlich, daß Gott auch das reale Moment, die Substanz der Welt, geschaffen haben, daß diese vorher gar nicht dagewesen sein soll, und glaubt auf keine andere Weise dem bloßen Machen eines Demiurgs entgehen zu können. Allein damit verstrickt man sich zugleich wieder an einer andern Stelle in die entgegengesetzten Widersprüche; denn mit jener Annahme wird Gott uranfänglich eben so abstract theistisch als bloßes Denken gesetzt, wie der abstracte Deismus materialistisch das absolute Princip in der Natur des Stoffes sucht. Schon dem gewöhnlichen Bewußtsein ist ein Schaffen des reinem Denkens eben so unbegreiflich wie ein Hervorgehen des Geistes aus der Materie. Wenn demnach jenes Dogma einerseits als Palladium gegen den Materialismus und Dualismus festgehalten werden muß, so darf es doch darum an sich selbst nicht theistisch gedeutet werden, sondern die darin liegende Meinung ist völlig befriedigt, wenn allein und einzig aus der schöpferischen Kraft und immanenten Macht des Absoluten die Welt abgeleitet wird, so daß das unanfänglich Absolute aus sich selbst die Welt anfangend sie der Substanz nach aus sich schöpfte und der Form nach nach sich, d. i. nach der Idee, schuf (bildete) und somit schaffte, d. i. hervor ins Dasein brachte.

Ist die Schöpfung einmal ihrem Grunde nach aus der positiven Liebe, ihrer Form nach im Allgemeinen als Vermittelung und somit Progression begriffen, so kann die Frage nach dem eigentlichen Wie des Hergangs, d. i. nach dem Speciellen der Succession, an die Naturphilosophie und weiter an die empirische Naturwissenschaft, Geologie u. s. w. verwiesen werden, welche letztere auf überraschende Weise mit dem übereinstimmt, was die Theorie und selbst die sinnigste und älteste unter den Mythen lehrt. Will man wissen, wie der Schöpfer zuerst den Gravitationspunkt der Welt gegründet habe, daran den Kosmos

entwickelt u. s. w., so muß man in die specielle Naturphilosophie eintreten und das Studium derselben mit allen scientivischen, namentlich auch mathematischen Hilfsmitteln sich nicht verdrießen lassen. (Vergl. Ontolog. II. C. c.) Auch hier ist Theologie, wenn gleich nicht „Götter". So unvollkommen auch die Naturphilosophie dermalen noch sein mag, so lehrt sie doch die Succession der Wesen in der Reihenfolge ihrer Kategorieen; nur darin fehlte sie, daß sie das Höhere aus dem Niederen, nicht durch das Niedere hindurch vermittelst desselben aus dem göttlichen Geiste ableitete. So ist die unorganische Natur und ihr Gesetz nothwendige Bedingung nicht nur für die Fortdauer, sondern auch für das primitive Auftreten des Organischen, das niedere Pflanzenleben für das höhere, bis zum Menschen hinauf. Aber daß das Höhere nicht aus dem Niederen entstehe, dieß einzuräumen sehen sich auch die Anhänger der Evolutionstheorie unwillkührlich genöthigt, Aristoteles durch sein „*Ἰύραθεν*" Hereinkommenlassen, Hegel durch die Lehre, daß „die Natur als ein System von Stufen zu betrachten ist, deren eine aus der andern nothwendig hervorgeht und die nächste Wahrheit derjenigen ist, aus welcher sie resultirt, aber nicht so, daß die eine aus der andern natürlich erzeugt würde, sondern in der innern den Grund der Natur ausmachenden Idee". Wenn aber Hegel sofort hinzusetzt: „die Metamorphose kommt nur dem Begriff als solchem zu, da dessen Veränderung allein Entwickelung ist", so ist dieß ein Rückfall in die Theorie der absoluten Evolution; wenn die Begriffe mit logischer Nothwendigkeit sich potenzirten, so würde derselbe Proceß auch in der Naturwirklichkeit als nothwendig und wirklich begriffen werden müssen.

Vielmehr ist, wie die Logik an ihrem Schluß im dritten Canon zeigte, im Logos der höchste Begriff zugleich mit den niederen enthalten, weil der Logos selbst der concrete Inbegriff oder jener höchste Begriff ist. Zugleich aber ist in diesem absoluten Selbstbegriff alles nur *γενικῶς* enthalten, und wie er selbst nur einer ist, der zuletzt im Schöpfungsproceß sein Ebenbild im Menschen projicirt, so ist wenigstens principiell und a

priori keine Nothwendigkeit vorhanden, den Menschen, der dem Inhalt nach die Einheit der Naturgattungen ist, ursprünglich vielfach, in mehreren Exemplaren gesetzt anzunehmen; ja diese Annahme steigert sich von Willkührlichkeit zum Widerspruch, wenn man die ursprüngliche Menschheit nicht als Einheit in einem Paare (denn seiten der Natürlichkeit ist das Paar die totale Einheit), sondern als in ihre Glieder zersplitterte racenhaft thierähnliche Menschheit setzt. Diese Annahme, die einerseits, wie die ganze Evolutionstheorie, historiosophischen Ursprungs ist, kommt zwar mit einer oberflächlichen Ansicht der Wirklichkeit täuschend überein, erweis't sich aber dennoch am Ende als unzulänglich und widersprechend. Freilich, wenn es die Natur und speciell der Erdplanet ist, welcher Menschen hervorbringt, so ist nicht abzusehen, warum nicht gleichzeitig überall die Menschensaat hervorgesproßt sein sollte, wo die Bedingungen dazu vorhanden waren. Ferner, wenn die Natur die Menschen aus diesen Bedingungen zusammensetzte, so mußten die Menschen auch überall anders, ja sie mußten particular werden, da die Natur überall anders und particular ist. Erst alle zusammen würden den ganzen Menschen ausmachen und dieß würde dann geschehen, wenn die sporadisch erzeugten Glieder der Menschheit sich vereinigten zu Völkern und Staaten; aber auch diese blieben eigentlich immer noch particulare Volksgeister und nur die zunehmende Völkerverbindung durch Civilisationsmittel kann die ganze Menschheit und jeden in ihr erst zum Menschen umschaffen. So wahr nun daran etwas ist, so ist diese Theorie doch ihrem Princip nach und im Wesentlichen falsch. Es wird da mit dem Menschen umgegangen wie mit jeder andern Naturgattung, er wird in Arten zerlegt; aber die Racen sind bekanntlich keine Menschenarten, sondern ein ganz eigenthümlicher Begriff, der von der Art das Merkmal des erblich Bleibens, von der bloß zufälligen Varietät aber das der gemeinsamen Begattungsfähigkeit hat. Ferner steht jene historiosophische Ansicht wohl mit der jetzigen Civilisationsweise in Einklang, wo gebildete Völker mit ungebildeten zusammentreffen; aber weder war diese Tendenz zur Vereinigung in der alten vorchristlichen

Welt vorherrschend, noch ist sie es jetzt unter den Wilden; im Gegentheil ist es die Wildheit selbst, welche zerstreut, und wo Barbaren zusammengerathen, befehden und vertilgen sie sich vielmehr; soll durch Unterwerfung des einen unter das andere Volk höhere Bildung erzeugt werden, so wird immer schon Bildung vorausgesetzt. Allerdings bedarf ein Individuum des andern, damit nur sein Selbstbewußtsein erwache, denn bei dem epimetheischen Anfang der menschlichen Bildung überhaupt ist diese empirische Bedingung nothwendig und kein vereinzelter gelangt zu wahrhaft menschlichem Bewußtsein allein durch sich selbst; aber kommt die Theorie von der Voraussetzung der uranfänglichen Wildheit her, so ist sie auch genöthigt, jene befistialische Phänomenologie des Bewußtseins zu ersinnen, die den Brudermord Kains und den „Kampf des Herrn und Dieners auf Leben und Tod" als ein nothwendiges Civilisationsmittel herausstreicht. Es ist dabei gänzlich vergessen, daß es die Familie, nicht der wildfremde Haufe ist, was anfängt, und daß in der Familie die Gesammtheit der Grundbedingungen alles Ethischen und Religiösen, die Religion selbst in ihrer Primitivform, als Pietät, liegt. So ist mit der sporadischen Entstehungsweise und ursprünglichen Wildheit nothwendiger Weise auch die niedrigste Religionsform, die des Fetischismus und der Zauberei als die erste zugleich in den Kauf genommen, obschon dieselbe gerade die verkehrte Religion und das Abnorme, Verdorbene am genuin einfachen Wesen der Religion ist. Das Primitive ist auch hier weder vollendete Weisheit noch Verkehrtheit, sondern wie jetzt noch und überall die reine Kindlichkeit, eine adiakritische Einheit, die mindestens eben so weit von der Verbildung entfernt gedacht werden muß, als sie es von der Bildung ist.

Endlich würde auch, wie man mit Recht anführt, die historische Continuität des Gattungsbewußtseins in der Menschheit zerrissen und überhaupt streng genommen gar keine einheitliche Geschichtsentwickelung möglich sein. Die Forderung, die hier das allgemeine menschliche Gefühl macht, hat sich aber in eine philosophische Formel gekleidet, in die des sogenannten „Gattungsbewußtseins", welche weder dem unbefangenen

Sprachgebrauch angemessen ist, der nur ein Menschengeschlecht aber keine Menschengattung kennt, noch der Sache selbst, und schon durch das Wort „Gattung" verräth, daß sie aus derselben Quelle stammt, woher jene ganze Ansicht, der sie entgegengesetzt sein soll. Wenn der Begriff der Gattung allemal auch Species voraussetzt, so involvirt das „Gattungsbewußtsein", welches alle specifische Unterschiede aufheben soll, schon an und für sich selbst einen unüberwindlichen Widerspruch. So wenig es eine Gattung Welt giebt, so wenig giebt es eine Gattung Menschheit; das Gattungsmäßige hat nur zwischen beiden seine Sphäre, da, wo das Besondere und die Enantiose herrscht. Hier aber handelt es sich nicht um die leichte Synthesis des Allgemeinen und Besondern, sondern um die schwere der Einheit und Vielheit, d. i. der Einzelheit. Wenn diese verwechselt wird mit der Besonderheit, so wird das, wodurch das Individuum ein Einzelner, eine Person (haecceitas) ist, d. i. die Individualität, in das sie von Andern unterscheidende Particulare, Nichtige, Aeußerlichste gesetzt, in die ganz zufällige und schlechte Varietät, und die Persönlichkeit verliert allen Werth. Es ist eigentlich nur die alte Kategorie der Dingheit, die hier in einer verlarvten Gestalt auftritt; das allgemeine Wesen oder die Substanz ist die eine, sie ist die Seele, die von der specifischen Bestimmtheit bestimmt und in besondere Gattungen getheilt wird, aber es ist nicht der monadische selbstdenkende und bestimmende Geist. Mit dieser Kategorie ist man schon wieder in die Natursphäre zurückgesunken und bewegt sich, wissentlich oder unbewußt, im Spinozismus. Leicht ist es freilich damit eine Theorie einerseits der allgemeinen Versündigung Aller in einem Urmenschen, anderseits ein allgemeines Opfer Eines für Alle herauszubringen, allein diese Christologie ist von demselben Schlage wie jene Anthropologie, d. h. physicalisch, mit Umgehung des wesentlichsten, des ethischen Momentes.

Die Erhaltung.

Die fortdauernde Existenz der Geschöpfe ist der nächste Zweck der Schöpfung, die sie in das Dasein rief; da aber diese

Fortdauer der Fortdauer desselben thätigen Willens des Absoluten bedarf, so ist diese Thätigkeit nun die Erhaltung der Geschöpfe. Man hat daher die Erhaltung eine fortdauernde Schöpfung genannt; aber beide Begriffe sind wesentlich verschieden und keineswegs zu verwechseln; die Schöpfung ist eine unmittelbare Thätigkeit des Absoluten, die Erhaltung eine mittelbare; die Mittel, deren sie sich bedient, sind die bereits ins Dasein gesetzten Bedingungen für das Leben höherer Gattungen und diese Gattungen selbst. So fern die zu erhaltenden Weltwesen lebendige sind, so besteht deren Dasein in einem Proceß, dem Leben, das Leben aber hängt an äußerlichen und zuletzt an kosmischen Bedingungen, die gleich dem ganzen Kosmos und mit ihm an dem πρῶτον κινοῦν des absoluten Willens den ersten und letzten Grund ihres Bestehens haben. Unterscheidet man nicht gehörig Erhaltung von Schöpfung, so daß jene die Folge dieser ist, so wird weder etwas erhalten noch eigentlich geschaffen, d. h. wäre die Erhaltung ein fortwährendes Schaffen, eine continua creatio, wie man sie häufig definirt, so würde überhaupt nichts wirklich Selbständiges producirt, der Begriff der wahren objectiven Position fände keine Stelle. Diese Negation tritt ein, wenn man sich die Erhaltung denkt als fortwährendes Erscheinen des absoluten Wesens in den Gestalten der Dinge, diese also nur als die Erscheinungsseite Gottes pantheistisch auffaßt. Der wahre Begriff der Erhaltung dagegen setzt zwar einerseits einen fortwährenden Einfluß des Schöpfers auf das Sein der Geschöpfe, anderseits aber eben so sehr das Dasein derselben und sich Mitbetheiligen, sich selbst Erhalten voraus. Diese Synthese zeigt sich darin, daß die Gattungen, einmal in ihren ersten Exemplaren gesetzt, sich durch Fortpflanzung selbst vervielfältigen und somit erhalten; aber als Lebendige von äußern Mitteln des Lebens, Luft, Boden, Nahrung u. s. w., und von der natur- und weltgesetzlichen Ordnung überhaupt bedingt sind. Indem nun solchergestalt jedwede Gattung die negative Bedingung ihrer Fortdauer an der niederen, diese wieder rückwärts in der noch niederern hat, verhält sich die Macht, welche schöpferisch unmittelbar wirkte,

jetzt mittelbar, immer bleibt der absolute Wille der Grund, woran die Existenz und das Gedeihen der ganzen Kette der Wesen hängt, aber er verhält sich als negative Bedingung, das Selbstwirken freilassend an die für sich daseienden Geschöpfe. Nur so wird es begreiflich, wie auch so viel Gewaltsames, ja Verkehrtes und Schreckliches in der Welt vorgehen kann, ohne daß doch Gott unmittelbar dasselbe bewirkt, anderseits, daß dessenungeachtet der Naturlauf im Großen und Ganzen stets derselbe bleibt und zum letzten Endzweck in seiner unbeugsamen Strenge gerade am förderlichsten ist. Dennoch ist es eben diese an und für sich von allen höheren Zwecken gar keine Notiz nehmende ἀνάγκη der Natur, welche, so fern sie der Zweck wäre, uns fatalistisch erscheinen müßte, und darum befriedigt auch die Lehre von der Erhaltung der Welt für sich allein keineswegs; ja sie hat etwas den Menschen Erschreckendes, sobald sie nicht mittelst der Regierung an die göttliche Vorsehung angeknüpft wird.

Die Weltregierung

setzt den in sich kreisenden Proceß der Natur zum Mittel in der Hand der Vorsehung herab, indem sie ihm einen Zweck giebt, der darüber hinaus in ein anderes Gebiet weist. Ohne diese Vorausnahme würde sich auch der Begriff der Regierung wiederum nicht von dem der Erhaltung unterscheiden und das Regieren nur in dem Fortbestehenlassen der Naturgesetze bestehen. Was das für ein Endzweck sei, kann sich freilich erst aus dem Begriff der Vorsehung bestimmen lassen; von unten auf, d. i. vom Standpunkt der Regierung aus gesehen, ist da überhaupt nur die formelle Voraussetzung höherer Zwecke im Allgemeinen vorhanden. Aber unter dieser Voraussetzung werden wir jetzt schon sagen, daß Gott sich der materiellen Natur nur bediene, also daß sie nur Mittel sei, um Neues, Höheres auf ihrer Basis zu schaffen, um dieses und das geschaffene Höchste zu erhalten. Die Regierung bezieht sich demnach wesentlich auf die Erhaltung des Gleichgewichts der Gattungen und der kosmischen Kräfte, um mittelst deren Höheres in Existenz zu bringen;

sie ist demnach eine Synthesis der Erhaltung und Schöpfung, in welcher das Schöpfungsmoment nach der Erhaltung zu stehen kommt in die Stelle des Zwecks, und das Gesetz nicht mehr die sich gleichbleibende Form des Naturprocesses sondern eines stetigen Progresses wird. Der Begriff der Regierung deutet darauf hin, daß trotz allem Untergange und partiellen Schwankungen in der Natur doch das Gesetz und der Zweck, der durch dieselbe erreicht werden soll, aufrecht erhalten werde. Weil die Regierung als geleitet durch die Vorhersehung dieses Zwecks begriffen werden muß, und dieser schon in den Naturlauf hineinspielt, so muß auch die Natureinrichtung, so wie sie ist, daraus ihre letzte Erklärung erhalten; wäre kein anderweit höherer Zweck vorhanden und die Natur selbst der Zweck, so würde sie anders sein als sie ist. So aber ist sie aus sich selbst nicht ganz verständlich, und eben dann und in so fern, als im gesetzlich sich gleichbleibenden Naturlaufe zugleich höhere Zwecke bemerkbar sind, und die Naturordnung selbst nur aus diesen höheren Endzwecken begreiflich ist, in so fern denken und wissen wir sie als regirt — dirigirt — nach einem nicht in ihr selbst liegenden Ziel hingelenkt. Dieß ist auch der Nerv des physico-teleologischen Beweises, der, wie sich später zeigen wird, eigentlich auf diesem Regierungsbegriff gründet, und mehr darauf beruht, daß Zwecke aus der Natur hervorgehen, die nicht aus ihr begreiflich sind, mithin streng genommen mehr auf der Unzureichenheit und Nichtzweckmäßigkeit der Natur an und für sich, als auf ihrer sufficienten Zweckmäßigkeit.

Jene höheren in formaler Weise vorausgesetzten Zwecke verhalten sich jedoch zu dem immanenten Eigenzweck der Natur nicht contradictorisch, sondern vielmehr wie das Höhere zum Niedern oder wie das Speciellere zum Allgemeineren; will man mit dem bekannten Unterschiede der providentia universalis und specialis einen wissenschaftlich bestimmbaren Sinn verbinden, so wird man jenen auf die Regierung beziehen müssen, diesen aber auf die eigentlich so zu nennende Vorsehung, die immer eine specialis, ja in gewissem Sinne

specialissima ist, da sie nur mittelst und in persönlichen Individuen ihre Zwecke verwirklicht.

c) Die Vorsehung.

Hiermit vollziehen wir die Synthesis der drei vorigen Vermittelungsbegriffe mit dem der Offenbarung, von der wir ausgingen; denn die Offenbarung Gottes wird erst in dem Begriff der Vorsehung oder vorsehenden und absichtsvollen Erziehung des Menschengeschlechts vollendet; hier tritt die in den realen Schöpfungs-, Erhaltungs- und Regierungsproceß der Natur liegende ideale Absicht als der Schlüssel und letzte Erklärungsgrund der Weltordnung hervor. Diese Absicht oder der subjective Zweck Gottes war die Vernünftigkeit der Geschöpfe, die gottwiederabbildende, ihm objective Wahrheit. Erst wenn intelligente Wesen in Existenz gesetzt sind, kann die Gottheit für oder an Anderes sich offenbaren, d. h. sie kann sich in Anderem überhaupt erst als Geist offenbaren, weil das Innere dieses Anderen selbst erkennend ist; in der bewußtlosen Natur würde sie nicht dieser offenbar, sondern nur sich selber, was nicht nöthig war. Darum ist auch die Natur nur Mittel durch und durch, der Mensch aber Selbstzweck. Mittel braucht der Offenbarungswille, weil unmittelbare Offenbarung in dem so eben bezeichneten Sinne ein Widerspruch, nämlich nur Naturoffenbarung wäre. Erst hier, wo dießseits im Menschen die Freiheit auftritt, verhält sich auch die Wirksamkeit Gottes anders, nämlich erziehend, nicht mehr direct und unmittelbar wirkend, sondern pflegend. Der Begriff der Erziehung ist von dem des Machens und Bewirkens specifisch verschieden, indem hier der Gegenstand ein sich selbst gleich mit erziehendes Wesen, ein Subject, ist, welches wohl gezogen und geleitet, aber nicht durch blinde mechanische Kraft getrieben oder unmittelbar ohne sein Mitwissen und Wollen, ohne selbst zu wissen, wie ihm geschieht, d. i. auf magische Weise, sondern nur durch bewußte Folge zum Ziel geführt werden soll und kann.

Der Naturproceß hat Gesetze, aber keinen Progreß, er kreiset unwandelbar in sich selbst; Fortschritt ist erst in der

Geschichte der Menschheit, und wenn dort das Gesetz die gleiche Form des Seins im Wandel besagt, so bedeutet es hier die gleiche Form des Werdens. Die fortschreitende Vervollkommnung fällt in die Subjectivität des Menschen, dieser, der Erkenntniß, Bildung und Praxis, nicht der Natur als solcher, gehört die Perfectibilität an. Hier soll successiv Vorbedacht und freies Anfangen aus der Idee eintreten, und somit auch subjectiverseits prometheische Vorsehung der objectiven Vorsehung, die menschliche der göttlichen Vernunft, die Religion der Offenbarung entsprechen und selbst zur freien Offenbarung der menschlichen Gottebenbildlichkeit werden. Innerhalb der Natur ist dieß weder nöthig noch möglich; sie könnte und würde, als in sich kreisender ὅρος einmal in Gang gesetzt, fernerhin auch ohne Gottes specielle Vorsehung ihren nothwendigen Gang gehen; es ist da nichts Künftiges, erst zu Erreichendes, kein Anderswerden, als es jetzt ist und vom Anfang an war. Daher kann sich der Theist auch einen von der Welt zurückgezogenen extramundanen Gottesgeist sehr wohl denken, weil er die Welt mit der Sphäre der Natur und Nothwendigkeit abschließt, ja genau genommen bedarf er des persönlichen Gotteswillens überhaupt gar nicht mehr. Sobald aber dießseits Freiheit gesetzt, und dabei noch der höchste Vernunftzweck festgehalten wird, ändert sich auch die Ansicht von dem Verhältniß dieses Gotteswillens und der menschlichen Bestimmung.

In diesem Gebiet und Verhältniß treten allerdings andere rationell begründete Forderungen auf als nur die der unveränderten Erhaltung des Naturlaufs; man verlangt mit dem Begriff der Vorsehung specielle Veranstaltungen Gottes, die sich den geschichtlichen Entwickelungsstadien der Menschheit erziehend anschließen, und erblickt hierin speciell seine Weisheit. Die Gottheit kann und hat es ihrerseits nicht bei dem bloßen Naturlauf bewenden lassen, so wenig als der Mensch es dabei zu lassen die Bestimmung hat, sondern selbst schon mehr ist als die Natur, und Werke mittelst ihrer hervorbringt, die nicht ohne sie entstanden aber nimmermehr aus hier hervorgewachsen sein würden. Dieses „Mehr", was da verlangt und

vernunftnothwendiger Weise seiten Gottes vorausgesetzt werden muß, wird aber zunächst nicht bloß als ein Ueber und Durch, sondern irrthümlicher Weise auch als ein Gegen oder Wider die Natur aufgefaßt, und so verbindet sich mit dem Begriff der Vorsehung sogleich der des Wunders.

Dieß ist einer von den entscheidenden Punkten, bei denen man den Philosophen erwartet. Nimmt er Wunder an, so kann er kein Philosoph, läugnet er sie, so kann er nicht mit dem positiven Christenthum einverstanden sein. Noch mehr: dieses Dilemma liegt, so scheint es, nicht bloß in der subjectiven Meinung, sondern auch in der Sache, in dem Begriff des Wunders selbst: ist es unerklärlich, so kann die Philosophie es nicht anerkennen ohne sich selbst aufzugeben nnd zu bekennen; daß sie hier an ihrer Grenze stehe; ist es erklärlich, so hört es auf Wunder zu sein; so daß also die Philosophie nothwendig entweder demonstrando das Wunder objectiv wegdemonstrirt, oder dieses bestehen lassend, selbst aufhört zu demonstriren, d. i. zu philosophiren. Soll eine philosophische Bestimmung des Wunders möglich sein, so darf dieselbe weder subjectiv noch objectiv das zu Bestimmende negiren, denn allerdings ist dieser Begriff kein einfacher sondern ein doppelseitiger, d. i. modaler, der sich auf objective Facta und subjectives Wissen zugleich bezieht, wie schon das vom „Verwundern" hergenommene Wort andeutet.

So wie vom Begriff der Liebe gesagt wurde, daß man ihn nicht hat in das System der metaphysischen Kategorieen aufnehmen wollen, sowie dieß gleichfalls von dem der Schöpfung und der persönlichen Unsterblichkeit gilt, so und in noch höherem Maaße möchte es auch von dem des Wunders gelten, denn alle diese Begriffe stehen unter sich in genauem Zusammenhange und consequenter Abfolge. Namentlich wird dieser Zusammenhang einleuchtend zwischen der positiven Liebe, der Schöpfung und dem Wunder auf folgende Weise: der zweite logische Canon gebietet: das Höhere ist nicht ohne das Niedere; der erste: das Niedere kann aber sein ohne das Höhere; folglich mußte der dritte lauten: das Höhere ist nicht aus dem Niederen,

sondern, wenn es ist, ist es aus und von sich selbst, aber vermittelst d. i. nicht ohne das Niedere als seine negative Bedingung. Auch in Gott konnten wir das Selbstbewußtsein nicht ohne das reale Sein setzen, wenn auch ohne eine reale Welt. Was hieraus für unser Problem folgt, ist zunächst dieß: ein Hervorgehen der höheren Gattungen und Wesen aus den niederen ist undenkbar und unmöglich, sie gehen nur durch dieselben aber nicht aus denselben hervor. Indem nun das Höhere und zuletzt das Höchste in der Natur, der Mensch, durch die Natur hervorgebracht wird, ist eben so wenig in der Natur der Grund davon zu finden, als es ohne oder gegen ihre Gesetze geschieht, denn das Ohne oder Gegen hieße so viel als mit Aufhebung derselben.

So ist 1) jede primitive Setzung oder Schöpfung objectiverseits ein nicht aus der Natur Erklärliches und somit subjectiverseits ein Wunder. Wunder und Schöpfung ist dasselbe, Wunder ist nur die Neuschöpfung, so fern sie sich in einem Bewußtsein, und zwar in dem empirisch-historischen Wissen des Daseienden reflectirt und den Zweck hat, eben dieses Bewußtsein über die Schranken seiner historischen Bildungsstufe hinauszuheben. Schon die gewöhnliche Rede beruft sich darauf, daß, wenn man auch sonst alle Wunder läugne, man doch das Schöpfungswunder, das größte von allen, bestehen lassen müsse. Hierbei ist man sich kaum deutlich bewußt, daß das Wunder überhaupt und seinem Begriff nach in dem Erschaffen eines Neuen, aus dem Daseienden und Geschichtlichen nicht von selbst Folgenden besteht.

Es besteht also 2) in dem Unerklärlichen, nämlich unerklärlich für das empirische Bewußtsein, welches seine Kenntnisse aus dem Daseienden und deren Gesetzen schöpft. Das Erklärliche ist hier das Natürliche, das Unerklärliche also das Unnatürliche, Widernatürliche, nämlich im Sinne des Empirismus. Allein das Natürliche kann nicht aufgehoben sein, wenn das Höhere, Geistige hervorgehen soll; dieß widerspräche dem zweiten Canon; auch zeigt sich dieß in der Dialectik dieser empirischen Ansicht sogleich darin, daß nur auf dem Hintergrunde

des constanten Naturlaufs, also unter Voraussetzung desselben, der exceptionelle Fall des Wunders hervortreten kann, und das Wunder aufhörte Wunder zu sein, wenn alles Wunder wäre. Die Naturgesetze müssen also an sich objectiv unaufgehoben fortdauern und der nächste Schluß scheint somit der zu sein: also existirt das Wunder nur in unserer subjectiven Verwunderung. So entsteht die zweite rationalistische Ansicht und Definition: das Wunder ist das aus den uns bekannten Naturgesetzen nicht Erklärliche. Allein diese Definition hebt objectiv und in Wahrheit das Wunder selbst auf, welches sie gleichwohl als ein Vorhandenes in der Definition voraussetzt; von ihr also gilt der obige Widerspruch, daß das Wunder, sobald es begriffen wird, verschwindet. Das Wahre dagegen an ihr ist, daß das hervortretende Neue nicht aus den Gesetzen der Natur folgt; aber es folgt weder aus den uns bekannten noch unbekannten, sondern es ist nach der richtigen ersten Auffassung objectiv das schöpferische Product.

Nehmen wir nun 3) beide Seiten, die im Wunderbegriff liegen, zusammen, so ist das Wunder das positiv Neugesetzte, aus den Naturgesetzen überhaupt und im ganzen Umfange der Natur nicht Ableitbare, aber anderseits den Naturgesetzen auf keine Weise Widersprechende oder sie Negirende, so daß es einer Aufhebung und Wiedereinsetzung derselben (miracula suspensionis et restitutionis) bedürfte. Als Inhalt des wahren Wunders erkennen wir demnach an: das aus der Endabsicht des absoluten Geistes hervorgehende Neue, Höhere, welches, weil es aus der Natur nicht folgt, an sich selbst ein Höheres als die Natur, mithin ein Ethisch-Religiöses ist. Indem aber dieser Begriff einerseits seine Stelle nur hat, wo bereits sich verwundernde Subjecte vorhanden, die Schöpfung der Naturwelt also bereits abgeschlossen ist, anderseits das Wunder selbst wieder eine Schöpfung ist, ist auch diese Schöpfung sogleich auf die Fortdauer und Selbsterhaltung des geistig Gesetzten bezogen, wie die reale Schöpfung; das wahre Wunder wird also nur da anerkannt werden können, wo es der erste Ursprung eines fortdauernd sich selbsterhaltenden und unter dem regirenden

Einfluß des Absoluten fortbestehenden geistigen Princips ist, das sich fortan auf natürlich-psychologische Weise selbst zu entwickeln beginnt, somit aufhört ein Wunder (ein geistige creatio continua) zu sein, sondern zu der Oeconomie des Ganzen als abschließendes teletisches Ziel gehört, sich zwar nicht aus jenen Prämissen, aber die ganze Reihe der Prämissen oder Mittel aus sich erklärt. Das wahre Wunder ist somit auch keine einzelne Erscheinung, sondern ein von nun an fortwirkendes Princip, was sich in einer Reihe anfangs neuer, Verwunderung erregender Erscheinungen manifestirt; diese dürfen aber nicht als vereinzelte Elemente aufgefaßt werden, um daraus das Princip zusammenzusetzen, oder in anderer Wendung: aus den einzelnen Wunderberichten kann nicht die Wahrheit des neuen Princips, sondern aus dem Begriff dieses Princips oder aus der Idee desselben müssen die einzelnen Thatsachen gefolgert werden. Alle wahre Wunder sind auch nur zu ethisch-religiösen Zwecken bei deren Stiftung eingetreten, namentlich in der Stiftungsgeschichte des Christenthums, in welcher bloße Naturwunder zur Verwunderung zu thun ausdrücklich verschmäht wurde. Ist nun die Neustiftung selbst schon nicht wider sondern mittelst der vorhandenen natürlichen und geschichtlichen Prämissen (immer erst „nachdem die Zeit erfüllet war") eingetreten, so wirkt und lebt auch die Stiftung selbst fortan nur unter und mit und durch die Voraussetzung der fortwährenden Natur- und Geschichtsgesetze, wie eine neue Pflanze von dem Boden und der Atmospäre; eine wahrhaft höhere Religion wird daher nichts von dem wahren Inhalt der früheren ausschließen, auch die Naturseite derselben nicht, sie wird aber den Reichthum dieses Inhalts verklärend in sich umgestalten, d. i. zum völlig normalen organischen Gesammtleben befreien.

Dieß ist der philosophisch durchaus nothwendige vernünftige Begriff des Wunders. Es hat seine systematische Stelle in der Vorsehung, weil es erst da seine Stelle haben kann, wo Wesen da sind, welche in sich, vermöge ihres selbstbewußten Denkens, die Offenbarung aufnehmend wiederholen, wo mithin über den Naturlauf hinaus aber mittelst desselben höhere geistige Zwecke

verwirklicht werden sollen. In diesem Sinne ist die eigentliche Providenz stets wundervoll und stets specialis ja specialissima, weil sie geistige Zwecke nothwendig stets in einem Individuum — in diesem oder jenem — zuerst unmittelbar, und nur in diesem principiellen Schöpfungsact wundervoll realisiren kann, um eben dahindurch dieselben über das ganze Geschlecht der Menschen zu verbreiten, d. h. mittelbar zu wirken, da in diesem Felde die Mittelbarkeit wesentlich, nämlich Erziehungsmoment, ist. Der Kritik, ob dieses und jenes Factum, was vom historischen Bericht für ein Wunder ausgegeben wird, wirklich ein Wunder oder nur etwas Verwunderungswürdiges gewesen oder überhaupt gar keinen historischen Grund habe, geschieht durch diese Auffassung kein Eintrag, vielmehr ist der vage Wunderbegriff beschränkt auf eine gewisse eng begrenzte Sphäre, bestimmte Zwecke und fortdauernde sich mit ewiger Gegenwart bewährende Stiftungen. Im Uebrigen aber kam es hier in der reinen Wissenschaftslehre nur darauf an, den Begriff des Wunders seiten seiner Rationalität überhaupt als eine nothwendige Kategorie zu rechtfertigen und gegen das leichtfertige oberflächliche Räsonnement in Schutz zu nehmen.

2.

Die Religion.

a) Der Begriff der Religion als appercipirender Vernunft im endlichen Subject ist schon oben (Abschn. II. 1. a.) abgeleitet, und hier, wo der sich offenbarende göttliche Vernunftwille bis zur objectiven Setzung vernehmender Subjecte fortgegangen ist, schließt sich die Lehre von der Religion als unmittelbares Consequenz an; denn erreichte die Offenbarungsthätigkeit ihren Zweck der Gegenseitigkeit des Vernehmens, Vernommenwerdens und sich vernommen Wissens nicht in der Vernunft des Menschen, so wäre sie selbst nichtig. Dieses Echo der productiven göttlichen Vernunft im menschlichen Gemüth oder die menschliche Vernunft ist die Religion, eine abhängige

zwar aber dennoch freie, weil successiv sich selbst immer mehr befreiende, wie oben im Allgemeinen auseinander gesetzt wurde.

Wir stehen hier in der Teleologie an der Stelle, welche der Mitte des ganzen Systems, dem Urtheil, entspricht, und in höherer Zusammenfassung so zu sagen das absolute Urtheil des concret Absoluten in sich selbst enthält. Die unzerrissene bindende Copula dieses Urtheils ist die allgemeine Substanz, aber die Extreme desselben sind Subjecte, das absolute einerseits und das individuelle menschliche anderseits. Dieß ist das Wahre an der oben (1. a.) erwähnten Hegelschen Theorie von dem „einen Act, in welchem Gott sich im Menschen und der Mensch sich in Gott weiß". Dennoch wird damit der Unterschied von Religion und Offenbarung oder menschlicher und göttlicher Vernunft eben so wenig negirt, als jenes Urtheil in ein und dasselbige einige Subject fällt; er fällt nur, so zu sagen, zwischen sie hinein, weil es ein Urtheil des Bewußtseins, nicht ein einfach logisches Urtheil des sich selbst denkenden Denkens ist. Ist diese Mitte des absoluten Processes allerdings der Punkt, wo das offenbarende Sich-dargeben des Absoluten und das apercipirende Vernehmen des endlichen Subjects in ein Continuum übergehen, so hängt doch an diesem Bande dießseits und jenseits ein monadisch sich selbstdenkendes Ich, und es ist in dem „absoluten Abhängigkeitsgefühl", als welches die Religion nach Schleiermacher jetzt gewöhnlich definirt wird, das, was sich abhängig fühlt oder weiß, das menschliche Ich als Kern der Persönlichkeit, eben so wesentlich als das Moment des Abhängens, über welchem jenes fast vergessen zu werden scheint; denn ein bloß objectives Abhängigsein findet bei jedem Weltkörper und überhaupt in der natura bruta nicht minder statt als im Gebiet der Religion.

Aber so wesentlich und unzerreißbar auch dieses reale Moment im Begriff der Religion liegt, so ist es dennoch sowohl von der Seite des absoluten Subjects angesehen, wie von der des menschlichen, das nur peripherische, nicht das denkende Subject selbst oder nach Schellings Ausdruck: nicht das, was in Gott Gott selbst ist, und auch nicht das, was im

Menschen der Mensch selbst, nämlich die denkende Monas, ist; an und für sich genommen faßt es nur die allerallgemeinsten und abstractesten Wesensbestimmungen in sich, obschon diese Allgemeinheit des Wesens gerade die Seele und das Leben betrifft, als welche die menschliche Persönlichkeit sich zuerst und zumeist ergreift. Es kommt alles darauf an, daß bei dem Ergreifen dieses einen Momentes die andern Momente, die im Religionsbegriff ursprünglich schon enthalten sind, die der Persönlichkeit objectiv und subjectiv, nicht auseinander gerissen werden, sonst erfaßt die Vernunft in diesem Abhängigkeitsgefühl objectiv nur die allgemeine Wesenheit, subjectiv ein unpersönliches Aufgehen im leeren Absoluten und das Ganze nur als den absoluten Proceß, in welchem die altorientalische Mystik eben so wie der modernste Materialismus ihren Sitz haben. Die vollendete Offenbarung und die offenbare Religion bleibt nicht bei der Weise dieser Unmittelbarkeit stehen, und so nothwendig es war gegen den atomistischen Subjectivismus der rationalistischen Denkweise in neuerer Zeit auf dieses reale Moment im Gefühl zurückzukommen, so wenig ist doch mit der Wiederanknüpfung dieses zerrissenen Bandes gethan, wenn nicht auch jene monadische Selbständigkeit des creatürlichen Ich sowohl als des absoluten Subjects und der ganze phänomenologisch-geschichtliche Vermittelungsproceß der Vernunft in allen seinen Gliedern und Kategorieen zugleich festgehalten wird. Die Naturphilosophie hat die große Mission gehabt, dieses vinculum substantiale in der abstracten Einheit des absoluten Begriffs zur Anerkennung zu bringen; aber indem sie sich vermaß, es für das absolute Princip zu erklären, hob sie selbst seine Wahrheit wieder auf. Darum möge der religiöse Glaube sich seiner bemächtigen und vor der Materie nicht mit gnostisch mönchischer Befangenheit als vor der Wurzel aller Sünde schaudern; selbst in dem Zerrbilde des französischen Materialismus und in dem modernsten deutschen Conterfei dieses Zerrbildes liegt die nicht abzuweisende Rache, welche die eliminirte Realsubstanz am einseitigen Idealismus übt, so lange ihr nicht die gebührende unterste Stelle eingeräumt wird.

Soll das Wesen der Religion nicht einseitig sondern vollständig und wahrhaft nach der Totalität seiner Momente im Begriff wiedergegeben werden, so muß dieser den ganzen Menschen nach allen Seiten seiner Persönlichkeit, sein ganzes geistig-leibliches Leben umfassen, wie es als endlich creatürliches Wesen im Unendlichen lebt, webt und ist, welches als solches am Endlichen keine Schranke hat, während dieses allerdings an jenem eine hat, so daß das Verhältniß nicht einfach umkehrbar ist. Da nun das Absolute seinerseits ewig dasselbige unwandelbare Sein, das endliche Vernunftwesen aber ein werdendes, d. i. einem Entwickelungsproceß in ihm selbst unterworfen ist, welche Entwickelung in das ideelle Moment des Wissens fällt, so ergiebt sich hieraus die Gliederung und zugleich Periodisirung der Religion 1) in die wesentlich-principielle Gestalt der adiakritischen Einheit der Momente des unmittelbaren Wissens, Wollens und Lebens: die primitive Gefühlsreligion oder Pietät; 2) in den Progreß der Vermittelung oder Entwickelung der menschlichen Vernunft in ihrer Subjectivität, d. i. seiten ihres entwickelungsfähigen intellectuell-theoretischen Momentes, und zwar durch die Stadien: a. des Glaubens, b. der reflectirenden Theologie, und c. des gläubigen Wissens oder der wissentlich appercipirenden Vernunft, welche die wahre Theologie ist; und 3) die Synthesis dieses theologischen Glaubensprocesses mit der Religion, so daß das entwickelte ideelle Moment zum bestimmenden Princip nicht nur des Wissens, sondern auch des Wollens und des Lebens wird, in diesem Umkreis aber zur realisirten, offenbaren, d. i. sich allseitig offenbarenden Religion und an und für sich zum Cultus wird.

Zunächst ist also die Religion in ihrer unmittelbaren Wesenhaftigkeit oder adiakritischen Einheit der Momente zu betrachten, d. i. als Pietät, welche gediegene Einheit die doppelte Bedeutung hat, sowohl der unzerreißbare Einheitspunkt der Totalität im Gemüth zu sein und bleiben zu sollen in und während der Entwickelung, als auch die, nur eine Gestalt der Religion, d. h. anfangs nur allein da zu sein ohne die weitere Entfaltung von dieser Wurzel aus, deren sie fähig und bedürftig ist. Was

sich während des Entwickelungsprocesses im Verlauf der Zeit ändert, ist nicht das Absolute in seinem allumfassenden Wesen und Wirken auf das menschliche Subject, noch soll es und kann es dieses Subject in seinem realen und an sich wirklichen Verhältniß zum Absoluten, sondern es kann nur der ideelle Reflex oder das Meinen und Wissen sein, wie das an sich bestehende Verhältniß vom endlichen Subject aufgefaßt und gedacht wird. Ist es ihm nicht möglich die objective Seite, die Tiefen der Gottheit, sogleich anfangs dem ganzen Reichthum des Inhalts nach zu wissen, so hat es doch subjectiv im eignen Selbstgefühl einen wirklichen Verknüpfungspunkt, an welchem es festhalten und von welchem aus es die Wirklichkeit zur erkannten Wahrheit entfalten kann. Auf normale Weise soll das intellectuelle Moment sich ausbilden, ohne in dem ursprünglich natürlichen Leben und Wollen etwas zu verändern und zu verkehren; denn diese objective Seite, oder Gott in seiner peripherisch äußerlichen Offenbarung ändert sich eben so wenig als er sein Wollen und Wissen des Zweckideals verändert. Nur wenn der Mensch seinerseits etwas in der Natur verkehrt, kehrt sie sich reagirend gegen ihn, indem sie sich gewaltsam wieder in ihren gesetzlichen Lauf einrichtet, worin die Erhaltung der Welt besteht, in welcher Gott sich als beständigen offenbart, der seine Gesetze nicht zurücknimmt. Nicht also die objective Offenbarung ändert sich je, Gott verhält sich vielmehr zu allen Menschen der Erde und zu allen Zeiten immer auf dieselbe Weise, und es fehlt in der Wechselwirkung des Vernunftprocesses niemals an dem objectiven Momente; auch kann nicht gesagt werden, Gott richte seine Offenbarungen so ein, daß er anfangs einen Theil der Wahrheit dem Menschengeschlecht vorenthalten habe und die Heiden einen Entschuldigungsgrund hätten — das Licht schien vielmehr immer in die Welt — aber die Welt begriff es nicht. Es muß mithin gesagt werden: der Mensch war von Anbeginn in der Möglichkeit, Gebrauch von der allgemeinen göttlichen Offenbarung zu machen, und zu seiner Bestimmung zu gelangen mittelst der vernunftrichtigen normalen Wechselwirkung seiner und des Absoluten. Mißverstanden

aber wird dieser Satz sogleich, wenn man ihn nicht auf die Normalität der erziehenden Wechselwirkung und die Normalität des Progresses bezieht, sondern dabei an eine einseitige, aus der Totalität des Gesammtlebens isolirte Entwickelung des individuellen Vernunftwesens a priori, d. i. rein aus sich selbst allein, denkt. Das ist nicht die Aufgabe des Menschen, weder daß er ursprünglich ein vollkommen wissender Weiser, noch auch daß er ein aus sich allein die Entwickelung beginnender und vollendender Punkt sein sollte, sondern daß er in der Continuität mit der Totalität des Daseins lebend, normal sich ausbilden sollte. Das Gebot wie die Schuld muß auf die Art und Weise des Processes, nicht auf das Sein des individuellen Menschenwesens als Princip bezogen werden. Und wenn es nun, wie nicht die reine Philosophie sondern die Geschichte lehrt, wirklich nicht bei der normalen Wechselwirkung geblieben, wenn diese seiten des Menschen gestört worden, ja wenn er sogar einmal dem Punkt nahe gekommen ist, wo er in einen Zustand der Gebundenheit versunken, sich trotz der Fortdauer der objectiven Offenbarung nicht mehr selbst zur rechten Benutzung derselben durch eigne Kraft hätte erheben können, wenn demnach außerordentliche Mittel seiten Gottes in Bewegung gesetzt wurden, so galt es demnach nicht, den Menschen selbst mit einem magischen Schlage umzuwandeln, sondern es galt nur, ihn in den Stand jener ursprünglichen Möglichkeit zurückzuversetzen, d. h. den normalen Vermittelungsweg von neuem zu eröffnen, und diejenige Wechselwirkung herzustellen, in welcher er der Erreichung seiner Bestimmung gewiß sei.

Die ursprüngliche und ungestörte Religionsform der Pietät kann also ihrem Begriffe nach nicht anders als die Totalität aller wesentlichen Momente der Religion, obschon in adiakritischer Gestalt, sein. Sie muß die erste Religion unseres Geschlechts gewesen sein, so wie sie jetzt auch die im Kinde anfangende sein oder doch in ihrer Reinheit wieder werden soll und wird, sobald nur der Schooß der Familie selbst erst rein und geheiligt ist. Der schwer zu beschreibende — weil in der Beschreibung allemal schon zersetzte — Grundcharacter dieser Religion ist die

Liebe, das Vertrauen, die furchtlos glückseelige Hingebung, wo Gehorsam noch unmittelbar Selbstwollen, activer und passiver Gehorsam noch nicht zum Unterschied gekommen ist. Sie ist Prototyp des Zustandes, der realiter wieder eintreten soll, aber nicht wieder in dieser Unmittelbarkeit, sondern als bewußter und gewollter, als Zustand der Weisheit. Diese Urreligion war noch Religion und Offenbarung zugleich, der tiefste Einheitspunkt, der bei aller spätern Entwickelung als Grundlage und Wurzel nie hätte zerrissen werden sollen, auf welchen im Gemüth zuletzt alle Weisheit und wahre Einsicht, wie sie sich daher datirt, auch wieder zurückbezieht, so daß die höchste Intelligenz und die ausgebildetste Wissenschaft diesen realen Einheitspunkt weder aufhebt noch erzeugt, sondern bewahrheitet, und als das wesentliche principielle Moment ihres Inhalts selbst anerkennt.

Eben darum, weil dieser einheitliche Knoten- und Keimpunkt fortdauern soll und kann, kann und soll er sich auch entwickeln; die wahre Entwickelungsweise kann aber nur die sein, die ihr Princip selbst nicht negirt, denn nur diese kann Vermittelung zum Zweck sein, welcher in der Synthese oder wesentlichen Einheit mit seinem Princip besteht. Zerstörte eine Entwickelungsweise ihre Wurzel, so wäre sie die abnorme Art, nicht Entwickelung, sondern Atomisirung, sie zertrennte das Ganze in Theile und nur diese Theile wären es, die sich entwickelten, jeder für sich selbständig, aber eben in dieser Selbständigkeit abnorm, wie die krankhafte Wucherung eines Gliedes, welches auf Kosten der organischen Totalität lebt. Hier ist also zu unterscheiden: 1) Gefühlsreligion als Princip und Anfang zugleich; qua talis und als Anfang ist auch diese unentwickelte Form eben so normal als ihr Inhalt; 2) diese Form des Daseins, die sich verändern kann ohne das wesentliche Sein in ihr, d. i. ihren Inhalt, nämlich den bleibenden Grund, welcher die Totalität (der Verknüpfungspunkt selbst) ist, während der Entwickelung zu negiren; und diese Entwickelungsweise ist gleichfalls sein sollend, sie ist die Normalität der vom Princip anhebenden Vermittelung, die allein zum Zwecke führen

kann. Dieser entgegen aber kann 3) auch ein abnormes Verhalten eintreten, und das Nichtseinsollende darin besteht allemal in einer Isolirung, sei es des Princips von seiner Entwickelung, mithin Hemmung des principiellen Lebens in ihm selbst und Ausschließung alles Fortschrittes; sei es diese Fortbewegung selbst, aber los und getrennt von dem Princip, d. i. jene Zerspaltung der Momente in einseitige Principien, woraus ein Dualismus oder Trialismus entstehet, der sich selbst bekämpft. Da das eigentlich entfaltungsfähige Moment das ideelle ist, so wird dieses in seiner theoretischen Isolirung zum logischen Rationalismus in weitester Bedeutung; in der Theologie heißt er zuletzt Gnosticismus, in der Philosophie Idealismus. Da aber hierdurch das reale Moment ausgeschieden wird, so bleibt dieses als das Irrationale jenem Rationalismus zu Grund und Boden liegen und dieser anfängliche Pietismus wird, vom wissenschaftlichen Denken entblößt, alsbald mehr und mehr zum Sensualismus und Naturalismus; da jedoch beide in Wahrheit an sich auf einander bezogen bleiben, so geräth der Pietismus sowohl als auch der Rationalismus wieder in die amphibolische Nothwendigkeit des Schwankens zwischen sich und dem andern Momente, einen Zustand des schlechten versöhnungslosen Wechsels oder der von beiden Seiten immer nur abgestoßenen Unruhe des Zweifels.

Als Urreligion steht die Pietät freilich als ein Ideal der Vergangenheit da; historisch ist sie im strengsten Sinne nicht zu documentiren, obgleich alle Sagen und namentlich die älteste und reinste auf ein goldenes Zeitalter und ein Paradies des kindlichen Lebens zurückweisen. Nur die Idee und Philosophie ist es, die jene Pietät als einmal da gewesenes Factum kraft des systematischen Totalzusammenhangs des vernünftigen Denkens voraussetzen muß. Die Geschichte kann dieses Factum weder beweisen noch widerlegen; so wenig eine Laplace'sche oder andere Geogonie in ihr Gebiet gehört, so liegt auch der Urzustand der Menschheit nur auf der Grenze, aber nicht innerhalb ihres Gebietes; nur die Philosophie vermag auch da noch bestimmte Gestalten zu zeichnen, wo das geschichtliche Gedächtniß nur ein leeres Nebelfeld zeigt. Ruht nun der religiöse Glaube

allein auf der Autorität der Geschichte, so wird er schon an dieser Schwelle straucheln, wo die historische Kritik von ihrem Standpunkt aus mit Recht läugnet, daß jene Ueberlieferungen irgend einen historischen Werth haben und zur Begründung einer festen Ueberzeugung dienen können.

b) Die Theologie.

Zur Theologie im weitern Sinn gehört auch der Glaube als die unmittelbare Form derselben. Sofern nämlich der Glaube, wie dieß allerdings in christlichen Systemen hin und wieder geschieht, nicht mit der Religion selbst identificirt, anderseits aber von der eigentlichen wissenschaftlichen Theologie unterschieden werden soll, kann sein Begriff nur dahin bestimmt werden, daß er der unmittelbare ideelle Reflex des religiösen Gefühls im Bewußtsein oder das in Continuität mit dem realen Momente stehende ideelle der Pietät selbst ist. Das ideelle oder Wissensmoment enthält nicht nur sich, das Denken selbst, sondern auch das objective Sein und das Verhältniß beider in ideeller Weise in sich, d. i. es ist die Idee oder die Wahrheit in ihrer subjectiven Totalität. Das Glauben hat also seine metaphysische Existenz im Elemente des Denkens und ist selbst ein bestimmtes Denken, aber dieses Denken ist der unwillkührliche Reflex des factischen Gemüthszustandes, des Fühlens und Wollens selbst, so daß diese Momente im Glaubensbegriff ungetrennt dialectisch sich bedingen. So ist der Glaube einerseits unterschieden von der Pietät, sofern er nur ein Moment derselben und in ihr enthalten ist; anderseits unterscheidet er sich als einfaches Moment von der Theologie, welche wiederum ein reflectirender Glaube oder das Glaubensmoment ist, sofern es sich zum Begriff in sich selber dirimirt und als Begriff fähig wird, sich für sich zu bewegen, ein ideelles Leben in sich selbst zu führen, obschon es seines primitiven Zusammenhangs mit der ursprünglichen Totalität sich immer bewußt bleiben sollte, und die Theologie sich mit dem Glauben wieder zusammenschließen muß, um wahre Theologie und theologische Gewißheit zu sein.

Der Glaube in seiner Bezogenheit auf den realen Gemüthszustand der Person hat daher eine zwiefache Beschaffenheit, einmal ist er eine unmittelbare Gewißheit des Individuums von dem, was in ihm sein eigener Zustand ist; er ist somit individuelle, nicht allgemein wissenschaftliche Gewißheit, und weil individuell, zugleich subjectiv, nicht objectiv begründet, subjectiv aber um so zuversichtlicher, weil der eigene Gemüthszustand, d. i. die Frömmigkeit des Gefühls oder die eigene Religiosität unmittelbar der Inhalt dieser Selbstgewißheit ist. Sodann aber ist der Glaube damit auch zugleich auf etwas Factisches basirt, denn seine Pietät ist dieses aber innerlich psychologische Factum, die Thatsache, die sich im Selbstbewußtsein wiederspiegelt. In und mit dieser factischen Unmittelbarkeit hält das gläubige Subject nicht nur sich und sein religiöses Verhältniß, sondern auch den objectiven Pol desselben, die Gottheit, fest, und somit läßt sich der Character des Glaubens als eine factische, subjective und individuelle Gewißheit zusammenfassen, die ihre lebendige Existenz in dem psychologischen Elemente der Religiosität jedweder Person hat, selbst aber damit historischen Ursprungs in der Zeit ist und auf den geschichtlichen Zusammenhang hinweis't, in welchem das Individuum dazu geworden ist, was es ist und wie es sich factisch ergreift. Der factische Gemüthszustand ist Thatsache und sein Dasein unläugbar gewiß, somit ist auch für den Inhaber alles das gewiß, was mit demselben als sein Inhalt zugleich gesetzt ist. So genügt sich diese Glaubensgewißheit um so mehr, je mehr der Inhalt an sich der wahre religiöse ist. Aber sobald dieser Glaube Rechenschaft von sich geben soll, kann er keinen andern Weg einschlagen als den in der Reihe der Facta, die seinen gegenwärtigen Gemüthszustand bedingen, rückwärts zu gehen und ihren Zusammenhang zu verfolgen bis auf ein historisches Factum, was als Anfang und Princip der ganzen Reihenfolge dasteht; für den Christen ist dieß die historische Stiftung und der Stifter des Christenthums selbst. Das subjectiv psychologische Factum der Religion des Individuums wird so durch das objective Factum der Geschichte begründet, und die Gewißheit

dieses Factums wieder durch jenes Factum, aber die Gewißheit beider ist dialectisch und es wird einleuchtend, wie auf dem Standpunkt des Glaubens die Autorität der Geschichte zugleich erschüttert werden muß, wenn die Pietät erschüttert und die Religiosität, wenn auch nur in dieser Form, wankend geworden ist und andere Begründungen sucht. Dann ist es ganz vergeblich, mit der geschichtlichen Autorität dem Glauben wieder aufhelfen zu wollen. Wenn aber zu Zeiten eines mit dem andern zusammenzubrechen und alle Religion zu Grunde zu gehen scheint, so muß man daran gedenken, daß die Vernunft nicht an diese theologische Form des Glaubens gebunden ist, und als Religion in einer andern wieder aufersteht.

So fern sich die Theologie zwischen dem System der Gegenwart und dem Glaubensprincip bewegt und im eigentlichen Sinne Glaubenslehre oder Dogmatik ist, bewegt sie sich durchweg auf historischem Gebiet, da der Glaube in der oben angegebenen Bedeutung selbst factischer oder historischer Natur ist. Die Entwickelung dieser dogmatischen Wissenschaft wird daher, wenn consequent, phänomenologischer Art, d. h. sie selbst wird eine Phänomenologie der Dogmengeschichte oder diese selbst sein müssen in mehr oder weniger Ausführlichkeit. Da aber der Glaube selbst nur das ideelle Moment der Religion ist, so kann sich dieser weder selbst normal entwickeln, wenn er nicht continuirlich auf das reale Gefühlsmoment und das ethische Willensmoment zurückgeht, noch können dogmatische Systeme, welche sich in dieser einseitigen Richtung bewegen, anders als formell und rationalistisch ausfallen. Es war daher ein nothwendiger Schritt zu tieferer essentieller Begründung der Dogmatik, als Schleiermacher sie durch den Glauben hindurch wieder hinein in das Princip des religiösen Gefühls und damit in die Herzen der Menschen einführte. Die christliche Wissenschaft war damit der Philosophie um einen Schritt näher gebracht, ja im Grunde schon principiell mit derjenigen Philosophie identificirt, welche psychologischer und historiosophischer Art, aber damit freilich eben nicht die wahre Philosophie ist. Die Theologie ist damit dennoch nur psychologisch im religiösen Gefühl der Individuen

begründet, somit einseitig im Dießseits, im Bewußtsein des menschlichen Subjects, was noch nicht genügt, obschon es ein Fortschritt ist.

Was nun den Glauben als erste Theologie betrifft, so läßt sich derselbe sogleich unter einem doppelten Gesichtspunkt betrachten, denn einerseits ist er als solche schon ein höchst bedeutender Fortschritt gegen die erste Unmittelbarkeit, anderseits ist er noch weit entfernt von dem Ziel der Entwickelung, die mit ihm nur erst begonnen hat; in dieser letzteren Beziehung ist es, daß man den Glauben der Wissenschaft entgegensetzt und als statarisch bekämpft, da ja das Christenthum selbst auf eine höhere und objective Begründung im Zeugniß des heiligen Geistes hinweis't. Allein der Glaube als ideelles Moment hat auch noch einen andern Gegensatz, nämlich das practische, das Wollen und Handeln. Und hier zeigt sich die große Bedeutung des Glaubens, die ihm der Protestantismus über das practische einräumte, indem er ihn zum Princip des Wollens und Thuns erhob. Freilich und leider! hat der protestantische Eifer sich nicht immer dabei begnügt, ihn zum Princip, ἀρχὴ des Wollens und Lebens zu machen, sondern ihn isolirt und zum alleinigen Princip einer falschen gnostischen Theologie gemacht, als in welcher das Christenthum bestehe, was aus der Nothwendigkeit einer entschiedenen Reaction gegen das katholische Princip der Werkheiligkeit wohl erklärt aber nicht gerechtfertigt werden kann. Aber das Große und Wahre daran ist, daß indem der Glaube in die Stelle des Princips eingesetzt wird, damit die Idee wieder in ihr prometheisches Recht eingesetzt und die positive Freiheit begründet wird; denn damit wird das Selbst des Menschen, sein geistig, monadischer Kern zum Anfangenden gemacht, so also, daß nicht anfangen dürfe der vom ideellen Glaubensprincip losgerissene Wille, noch solle man sich durch die thatsächliche Wirklichkeit bestimmen lassen; diese, die äußern Umstände sollen nicht den Willen, der Wille nicht die Ueberzeugung bestimmen, sondern das Ganze soll den umgekehrten Weg von innen hinaus gehen. Es gehört zum Ideal der Wahrheit, daß das Wissen oder der Glaube inhaltlich, materialiter,

der wahre sei, es gehört aber auch formaliter wesentlich dazu, daß er und mit ihm die Idee das anfangende Princip sei.

Es ist also Grundsatz des Protestantismus, und, wenn dieser die Wahrheit des Christenthums, das Christenthum die Wahrheit aller Religion ist, aller Religion, daß die Idee anfange. Nun ist aber der Glaube nur erst das ideelle Moment in unmittelbarer Gestalt; er kann und soll Begriff in sich, d. h. in sich entwickelt werden, damit er eben wahrhaft freies Princip werde. Diejenigen andern Momente, worauf die Glaubenstheologie sich bezog, waren Facta, ein innerlich psychologisches und ein äußerlich historisches. Soll nun der Glaube seine Momente nach demselben Gesetz normal entwickeln, wie er sich selbst aus der Pietätseinheit entwickelte und als ideelles Moment an die Spitze stellte, so wird auch hier wieder, was Factum ist, in die Stelle der That, was aber reine Idee ist, in die des Princips kommen, die innerliche und äußerliche Facticität aus der absoluten Idee hergeleitet und begriffen, nicht umgekehrt die Idee nach den angeblichen Factis bestimmt werden dürfen. Demnach, wenn der Protestantismus den Glauben als ideelles Moment in seinen Rang und sein Recht eingesetzt hat, so setzt die protestantisch-deutsche Philosophie dieses Werk nur fort und führt es im Sinne der Reformation zum Ziele, wenn sie nun auch im Glauben wieder das ideelle Moment in seinen principiellen Rang einsetzt, oder m. a. W. die Facta aus der göttlichen Idee begreift.

Wenn die philosophische und die theologische Definition des Glaubens einander auf den ersten Anblick diametral entgegengesetzt scheinen, so lös't sich doch dieser Widerspruch auf obigem Wege von selbst. Die theologische Definition lautet wesentlich dahin, daß der Glaube eine zweifelfreie Gewißheit dessen, was man nicht sehe, auf Grund des Zeugnisses sei; die philosophische, wenigstens die Kantische, welche immer noch dem populären Begriff am nächsten kommt, definirt den Glauben als ein Fürwahrhalten aus subjectiv zureichenden Gründen, sie setzt ihn also dem empirischen und historischen Wissen auf Grund des Zeugnisses scheinbar entgegen. Im theologischen

Glaubensprocesse verhält es sich in der That so, daß der primitive Glaube ein Fürwahrhalten aus subjectiv psychologischem Grunde und zugleich auf Zeugniß von außen her ist; da aber dieses im Verlauf der Entwickelung nicht mehr genügt, so erscheint es eben als ein nur subjectives und individuelles, welches der Objectivität des Wissens oder der Erkenntniß aus der Natur der Sache selbst (der Idee) ermangelt. Die unmittelbare Glaubensgewißheit genügt alsbald nicht mehr: Warum nicht? Weil sie in der That noch einen Widerspruch der Form und des Inhalts involvirt. Der Glaube gründet die Gewißheit einer Wahrheit, d. i. eine Idee auf ein Factum; dieß ist zwar nicht durchaus verkehrt, aber es ist nicht der letzte Grund, und wird verkehrt, wenn es dieser sein soll, denn die Facta, d. i. die göttlichen Thaten der heiligen Geschichte, gingen aus der göttlichen Idee hervor, nicht sie gingen voran und Gott abstrahirte epimetheisch seine Idee aus dem blind Geschehenen. So wahr es nun im protestantischen Princip, wie überhaupt in der Vernunft liegt, daß der seelische Wille sich von der denkenden Idee, die That vom Willen bestimmen lassen soll, so wahr darf eine volle und richtige Wahrheitserkenntniß auch dieser Form nicht widersprechen, worin das Wesen der göttlichen und menschlichen Freiheit begründet ist. Es ist nur diese Verkehrtheit der Momente, die jede Theorie der Freiheit, einer freien Schöpfung, eines persönlichen Gottes u. s. w. mit sich selbst in Widerspruch bringt, sobald sie beweisen soll, was sie sagt; sie sagt, Gott sei der frei aus der Idee anfangende, aber der Beweis, den sie vorbringt, soll in der Nothwendigkeit liegen, daß die Idee aus dem Factum hervorgehe. Princip muß vielmehr diejenige Idee werden, welche Geschichte will, selbst hervorbringt und die hervorgebrachte geschichtliche That beglaubigt. Nur für den endlichen Menschen findet psychologisch der umgekehrte Gang statt, das Factum, dem Verstande ein Wunder, geht voran sammt der Belehrung und dem historischen Glauben. Aber dieß ist selbst schon eine Umkehrung, die im menschlichen Gemüth wieder umgewendet werden muß, weil es an sich nicht der wahre Hergang ist,

da in und von Gott nicht erst das Factum vor=ausgeht, und die Intelligenz nach=folgt; die Ordnung muß also auch im menschlichen Verstande der objectiven Wahrheit darin gleich werden, daß die Idee das begründende Princip wird, und dieses die Geschichte beglaubigt, gleichwie sie im Absoluten der Urgrund ist. Die Wissenschaft wird sich darum in ihrem Fortschritt nicht bloß auf die Entwickelung des Glaubensinhaltes als eines gegebenen Princips und historischen Factums beschränken, sondern sich nicht eher aufhalten lassen, als bis sie auch das principsetzende Factum und das Factische überhaupt, d. i. die Geschichte aus der Idee abgeleitet und begriffen hat. Dieß nun will und thut die reine Philosophie, die Historiosophie aber behält jenes umgekehrte phänomenologisch=psychologische Verfahren bei, welches die Methodik des Glaubens ist und sich diesem auf den ersten Anblick verwandtschaftlich empfiehlt, aber nur um die Dialectik durchzuführen und den Glauben zu zerstören. — Der Fortgang zur

reflectirenden Theologie

oder Theologie im engern Sinne vom Glaubensprincip ist demnach unausbleiblich, weil der Glaube selbst schon der Anfang dieses Progresses ist. In der Theologie selbst aber liegt nothwendig die Tendenz, sich von der Begründung durch äußerliche Autorität immermehr loszumachen, um umgekehrt diesen zeitlich historischen Anfang des Glaubens aus sich selbst, d. i. speculativ durch die Idee zu begründen, nur daß sich die Theologie dieses Zwecks nicht gleich anfangs bewußt ist. Vom pantheistischen Standpunkt der Identitätssysteme aus hat man hier von einer „Theogonie" gesprochen, in dem Sinne, daß Gott im menschlichen Bewußtsein zu sich selbst komme und für sich werde, was er an sich sei, nämlich Geist. Wir können von unserm Standpunkt aus nur von einer Theogonie des Begriffs Gottes im menschlichen Bewußtsein sprechen, und diese Theogonie des göttlichen Eben= oder Abbildes die Theologie nennen. Sobald nämlich das reflectirende Denken des Subjects sich selbst gewahr und inne wird, daß es doch nur

ein Denken an Gott, nur unser Voraussetzen und Glauben an seine objective Existenz ist, verschwindet jene unmittelbare substantielle Einheit des absoluten Seins und des Wissens in der Pietät, und nunmehr muß das nur Gedachte bewährt, der Gedanke zur Wahrheit des objectiven Wissens erhoben werden: es entsteht das Bedürfniß der sogenannten Beweise vom Dasein (existentia) Gottes, und der Erkenntniß seines Wesens (essentia) oder sogenannten Eigenschaften.

Diese Beweise spielten eine Zeitlang eine große Rolle und wurden als der wesentliche Inhalt der sogenannten natürlichen, d. i. philosophischen, Theologie betrachtet, so lange die Glaubens- und Religionsphilosophie selbst noch nicht speculativ behandelt wurde, sondern die philosophische Begründung der ersten Grunddogmen der formal-logischen Metaphysik überließ. Jetzt, da sich hier keine Grenzlinie mehr will ziehen lassen, müssen auch jene sogenannten Beweise vom Dasein Gottes eine andere Stellung und Bedeutung im System erhalten. Wenn man sonst ganz unbefangen beweisen wollte, daß ein Gott sei, so hat man jetzt zu beweisen, daß er etwas von der Welt Unterschiedenes, Geist, oder daß er persönlicher Gott sei. In diesem Sinne könnte man behaupten, es gebe im Allgemeinen keinen Atheismus mehr, der überwunden werden müsse, in Wahrheit aber hat es eigentlich nie einen gegeben, denn ein einheitlich Absolutes muß der Mensch denken und setzt es in der That überall voraus, sobald er nur vernünftig denkt; es fragt sich nur, ob er die Welt selbst dafür hält, d. i. Pankosmist = Pantheist ist, oder ob und wie er unterscheidet. So aufgefaßt sind diese Beweise in der That nicht Beweise vom Dasein Gottes, das Dasein wird vielmehr stets vorausgesetzt, sondern sie sind nur nähere Bestimmungen des Gottesbegriffs und damit zugleich der Auflösungsproceß des Pantheismus oder die wissenschaftliche Entwickelung des Begriffs des alleinen Absoluten zu dem distincten Gegensatz der göttlichen und menschlichen Persönlichkeit in und unbeschadet jener Einheit. In Wahrheit ist die ausführliche Darlegung dieser Entwickelung die ganze speculative Theologie selbst vom absoluten Princip an, bis zum Schluß

der Theologie, so daß die Bestimmungen des Gottesbegriffs oder die sogenannten Eigenschaften als göttliche Selbstbestimmungen und Thaten successiv im Verlauf des Systems hervortreten; diese objective Entwickelung läßt sich indeß auch wieder zum subjectiven Reflex im wissenschaftlichen Bewußtsein umwenden, oder m. a. W. es läßt sich innerhalb der Theologie auf das reflectiren, was objectiv zur Darstellung gebracht worden ist, und diese Reflexion in ein besonderes Lehrstück zusammen fassen.

Die bekannten Beweise sind demnach in eine Reihe zu ordnen, in welcher sie Stufen des sich aufhellenden und bestimmenden Gottesbewußtseins im Menschen oder dessen Phänomenologie bedeuten; nicht aber als isolirte Versuche zu betrachten, sich auf diese oder jene Weise mit einem Male des wahren Begriffs zu bemächtigen; dieß ist es auch was gemeint wurde, wenn man nach vielen vergeblichen Versuchen, den rechten Beweis zu finden, am Ende sagte, sie alle müßten verbunden werden. Dennoch ermangeln sie auch so noch des eigentlichen Fundamentes und der beweisenden Kraft, wenn sie nicht als bloße Theologumena im abstracten Element des subjectiven Denkens mit diesem zugleich wieder an das reale Moment in der Pietät als an ihre Wurzel angeknüpft werden. Diese war das erste subjectiv begründende Princip und bleibt es auch hier. In diesem liegt schon das einheitliche Bewußtsein der Abhängigkeit sowohl als der Persönlichkeit des Menschen, welche beide Momente die Factoren sind, welche durch ihre conträre Gegensätzlichkeit den Proceß der fortschreitenden Ausgleichung in jener Einheit beginnen.

Was bei diesem Proceß objectiv zuerst hervortritt, ist die Gestalt der Alleinheit des Absoluten, das abstracte ἓν καὶ πᾶν, und sobald das Beweisen anhebt, muß es ausgehen von dieser Einheit; diese unmittelbar ist der Inhalt des ontologischen Beweises, der, so fern er Wahrheit enthält, freilich eigentlich kein Beweis, sondern unmittelbares Ergreifen, aber auch nur der abstracten Substanz ist. Daß ihm also eine Wahrheit zu Grunde liege, ist eben so gewiß, wie daß die Vernunft eine

Totalität denken und ein Absolutes voraussetzen muß, nur daß es noch nicht die adäquate Idee von Gott ist; vielmehr als Einheit fixirt, ergreift man damit nur die allgemeine Substanz oder das reale Moment. So fern aber die Einheit nur formal gefaßt und über den Inhalt noch nichts bestimmt wird, liegt im ontologischen Beweis implicite immer schon mehr als er zu entwickeln vermag, daher er auch seit Anselm bis auf Hegel herab so vielerlei Gestalten erhalten, sich aber von der Idee des Allervollkommensten immer mehr auf das Allerabstracteste, zuletzt auf das bloße objective Sein schlechthin reducirt hat. In der That wird damit hervorgehoben das Sein, objectiv als alleiniges (Substanz), aber dennoch als Wahrheit und somit als seiend für ein Denken und Wissen, dieses mithin zugleich gesetzt; so fern nun objectiv bloß das reale Sein vorschwebt, so bleibt das Denken und Wissen dem beweisenden Subject; so fern aber zugleich dieses Sein das Alleine, Absolute ist, schließt es wiederum auch unser Denken als das seinige in sich ein, und erscheint nun synthetisch als das im Menschen zu sich selbst kommende Absolute. Dieß aber ist ein Widerspruch gegen das principielle religiöse Gefühl und gegen den Zweck des ganzen Beweisverfahrens, welches einen objectiven Gott sucht. Mithin genügt der ontologische Beweis nicht, denn er allein vereitelt den letzten Endzweck dieses Beweisens.

Er genügt nicht, weil er der unmittelbaren religiösen Gewißheit, dem Princip, widerspricht und zwar zunächst dem Momente des Abhängigkeitsgefühls in ihm. Der Mensch hat sich nicht als absolutes, sondern vielmehr als endliches, bedingtes Subject unmittelbar gewiß. Damit tritt der Unterschied der Endlichkeit und Unendlichkeit, der Bedingtheit und Unbedingtheit im absolut Einen hervor; dieser Unterschied wird als ein fester genommen, weil das Endliche, der Mensch, sich in seinem Selbstbewußtsein unläugbar endlich weiß; und da das Endliche nicht bloß ein räumlich, sondern auch ein zeitlich Endliches oder Gewordenes ist, so geht die Beweisführung aus der Kategorie der Substantialität in die der Causalität über, das Endliche muß eine Ursache haben, und diese Ursache das Unendliche,

selbst unbedingte, sein. Der sogenannte kosmologische Beweis schließt also: das Endliche könnte nicht sein, wenn es nicht ein Unendliches (ens necessarium per se) gäbe, welches die absolute Causalität des Endlichen (ens contingens) ist.

Hierbei ist aber das Fürsichsein des Endlichen vorausgesetzt, obgleich es schlechthin bedingt und abhängig sein und eben darum das Sein eines Unbedingten erweisen sollte. Wäre es aber schlechthin abhängig, so wäre es nur modus der absoluten Substanz und der Beweis fiele zurück in den ontologischen, der keine persönliche Gottheit an und für sich dem Menschen und der Welt gegenüber zu befestigen vermochte; wäre dagegen das Endliche in Wahrheit für sich seiende, freie Totalität, so wiese es nicht auf eine causa außer sich hin, und diente nicht zum Stützpunkt des Beweises. Man wird also leicht gewahr, daß es hier wiederum das persönliche Moment im Menschen ist, was einerseits Einspruch gegen die schlechthinnige Bedingtheit thut, anderseits doch auch nicht allein geeignet ist der Träger des Beweises zu sein. Bevor jedoch die Beweisentwickelung tiefer in diesen subjectiven Stützpunkt eingeht, und den Begriff der menschlichen Persönlichkeit weiter analysirt, ergreift sie zuvor noch die äußerliche Seite der Persönlichkeit, den Naturproceß, knüpft zunächst wieder an das Werden an, was im kosmologischen Beweis lag, und potenzirt dasselbe in ein Werden zu etwas, d. h. sie giebt ihm einen — vorerst nur allgemein formal gedachten — Zweck und betrachtet somit den Proceß als Progreß; damit entsteht die Ansicht der Zweckmäßigkeit des Naturlaufs und darin die Grundlage des physico-teleologischen Beweises. Dieser aber würde, gleich den früheren Beweisen, sich selbst vereiteln, wenn er eigentlich und völlig beweisen könnte was er soll; denn indem er die Naturordnung als durchaus zweckmäßig aufzeigte, würde er die Natur oder das Weltgebäude als in sich selbstkreisenden, sich selbst bedingenden Selbstzweck darstellen, und damit die Annahme eines von der Naturentwickelung unterschiedenen Geistes (Gottes) überflüssig machen. Im physico-teleologischen Beweise liegt daher, wie schon erwähnt, zugleich eine geheime Berufung auf

die Nichtzweckmäßigkeit und Impotenz der Natur die höheren und höchsten Zwecke zu realisiren, moralische Geister hervorzubringen, zu erhalten, zu bilden und zu befriedigen, kurz eine Differenz von dem Zwecke, der schon lange dem ganzen Beweisverfahren als subjectiven Stützpunkt zum Grunde lag: der menschlichen Persönlichkeit. Dieser Grund trat mit dem Kantischen sogenannten moralischen Beweis ins Licht hervor, und dieser ist demnach eigentlich nur der vollendete teleologische Beweis, indem er den Zweck, der in diesem nur formal als ein Endzweck überhaupt angenommen wurde, inhaltlich material bestimmte und in der Vollendung der menschlichen Persönlichkeit, deren Freiheit und Gleichseeligkeit nachwieß. Aber darin liegt wiederum auch für diesen Beweis, wenigstens in der von Kant gebrauchten Form, das Unzureichende. Er geht bloß auf den Begriff der Rechtspersönlichkeit des Menschen zurück, nicht bis auf die Totalität des religiösen Princips in der Pietät; er bewegt sich somit, wie alle diese Beweise im abstracten Momente des Denkens ohne wieder anzuknüpfen an das concrete Grundprincip. Streng genommen würde daher aus jenem Beweise auch nur der Mensch als Princip der Natur hervortreten und die ganze Ansicht zum Anthropologismus führen. Das religiöse Bewußtsein war es, von dem die ganze Beweisführung anhob, und eben darum ist es einleuchtend, daß die wahre Religion und der wahre Glaube schon im Gemüth vorhanden und festbegründet sein müsse, wenn der ganze Beweisproceß nicht in der Luft schweben, und indem er sich ins Objective erhebt, subjectiv seinen Stützpunkt verlieren soll. Auf dieser Basis im Subject ist zwar allerdings der wahre Beweis aufzuführen, aber jene Basis in uns muß die wahre Idee des Absoluten selbst schon sein, und diese ist nicht einseitig vom endlichen Subject allein, sondern nur in der lebendigen Wechselwirkung der absoluten und der menschlichen Vernunft, als vom Absoluten ursprünglich ausgehend zu erlangen, wie der weitere Erfolg lehren wird. Was hier zunächst als Resultat des Beweisführens gewonnen ist, ist die negativ apodictische Einsicht, daß die menschliche Persönlichkeit nicht ohne die göttliche, die göttliche aber

nicht pantheistisch zu setzen ist, weil bei der Gewißheit der menschlichen, die göttliche immer wieder in Naturalismus und Materialismus sich auflöst, dadurch aber auch zugleich die menschliche zu einer nur endlichen, d. i. nur zum transitorischen Gipfel- oder Blüthenpunkt des Naturprocesses herabsetzt.

So fern diese Beweisführung nicht bloß Befestigung unserer subjectiven Gewißheit von der Existenz Gottes, sondern zugleich auch Entwickelung unseres Begriffs von dem essentiellen Inhalte der Gottesidee ist, beides aber doch behaftet mit dem Formalismus des Bewußtseins, daß es nur unser Denken ist, so muß dieß alles für nicht bloß uns eigen, sondern für objective Wahrheit und Gott eigen erklärt werden, und diese Transposition liegt in der Lehre von den sogenannten Eigenschaften Gottes, zu welcher die gewöhnliche Darstellung von hier aus fortgeht. Freilich ist diese Erklärung vom formallogischen Standpunkte aus eine dogmatische Behauptung, so wie auch, mit derselbigen Methode behandelt, die Eigenschaftslehre in sich selbst immer wieder zerfällt und den objectiven Einheitspunkt nicht erreicht. Dieß formale Auffassen hat, phänomenologisch betrachtet, selbst wieder seine Stufen, und die Auffassungsweise als Eigenschaften ist nicht die unterste aber auch nicht die höchste. Ihr voran geht ein atomistisches Erkennen Gottes nach den verschiedenen Seiten seiner Offenbarung, ein die Mannichfaltigkeit in der Einheit nicht anders zu bezeichnen Wissen als durch verschiedene Namen Gottes; die Gottheit ist da πολυώνυμος und wie dieser viele Inhalt concrete Einheit sein könne, wird nicht bedacht. Von dieser Polyonymie aus ist nur ein Schritt zum Polytheismus, und dieser, um sich zur Einheit zurückzubringen, schlägt dann den Weg der historischen Succession der theogonischen Göttergestaltungen, Generationen, Dynastieen u. s. w. ein, so daß der Begriff der Theogonie überhaupt seine Stelle nur in diesem Zusammenhange eines abnorm gewordenen Religionsbewußtseins findet.

Dagegen ist die Zusammenfassung zu Eigenschaften die Kategorie des abstracten Monotheismus, der das Wesen Gottes

nur als abstracte, formale Einheit, als Inbegriff, mithin als Realität oder Dingheit auffaßt und Gott selbst auch ens realissimum nennt. Soll dabei durch eine Art von Entwickelung der innere Zusammenhang der Eigenschaften unter sich aufgezeigt werden, so wird gewöhnlich bei den niedern und abstractesten Grundlagen angefangen, etwa der Einheit des Wesens, der Ewigkeit des Seins, der Allmacht, Allgegenwart; von da geht man fort zur Allwissenheit und gelangt endlich zu den ethischen Eigenschaften der Gerechtigkeit, Güte, Heiligkeit u. s. w. Könnte diese Herleitung wirklich gelingen und ergäbe sie sich mit objectiver Nothwendigkeit, so würde das Niedrigste zum Princip des Höchsten gemacht und damit um so sicherer die geistige Persönlichkeit Gottes vernichtet. Glücklicherweise ist eine solche Deduction logisch unmöglich. Man müßte, um speculativ zu entwickeln, wenigstens bei der höchsten Eigenschaft, etwa bei der veracitas anfangen, diese aber müßte sogleich auch als wesenhaft, lebendig wahrheitsliebender Wille aufgefaßt werden, und so leuchtet es ein, daß eine speculative Entwickelung der sogenannten Eigenschaften Gottes nichts anders ist, als eine Phänomenologie des Begriffs der Gottheit seinem Sein und Wesen nach in unserm Wissen, und daß, wenn eine objective Entwickelung der Sache auf dem hier eingeschlagenen Wege gegeben ist, man sich hinterher diese Entwickelungsgestalten abstrahiren kann, so daß die sogenannten Eigenschaften Gottes nur Abstractionen sind, die wir machen. Dieß ist aber auch die Wahrheit dieser Lehre, nämlich die Einsicht, daß, obschon wir nach und nach zu diesen Erkenntnissen gelangt sind, oder, obschon Gott in unserm Bewußtsein sich selbst zu entwickeln geschienen hat, er doch an sich selbst keine dergleichen Perfection erfahren und erlebt hat, sondern daß, indem wir schließlich sagen: diese Offenbarungsstadien sind Eigenschaften Gottes, wir in Wahrheit damit sagen wollen: sie sind ewig zugleich in Gott. Diese Wiederaufhebung der Vermittelung subjectiv zur Unmittelbarkeit objectiv ist die speculative Bedeutung der Eigenschaftslehre.

c) Die wahre Theologie als gläubiges Wissen (Denkgläubigkeit).

Was an dieser Stelle des Systems zunächst für die Gewißheit von Gottes Dasein und Wesen, d. i. für die Theologie sich ergiebt, ist die Nothwendigkeit, daß sie als theoretisches Moment (modus cognoscendi deum) der Religion auf ein das ganze Gemüth umfassendes Selbstbewußtsein sich gründen, nicht bloß logisches, sich selbst denkendes Denken sein muß; sie muß mithin ein mit dem Glauben und durch diesen mit der Pietät zusammengeschlossenes Wissen sein und bleiben oder wieder werden, wenn nicht falsche Theologie daraus entstehen soll. Unmittelbar liegt aber hier nur die Synthese der Reflexion mit dem Glauben (erst durch diesen mittelbar mit der Religion) vor, bewegt sich also, qua Theologie überhaupt nur noch im ideellen Moment und ist eben nichts weiter als die Explication des Glaubens in und für sich als Glaube. Das Verhältniß der reflectirenden Theologie zum Glauben ist zunächst ein dialectisches; denn die Gewißheit von Gottes Existenz und Wesen ruht einerseits auf der Selbstgewißheit unserer Persönlichkeit im Absoluten, anderseits hängt diese wieder von der Gewißheit der göttlichen Persönlichkeit ab. Dort ist es der ethische, hier der theologische Stütz- und Ausgangspunkt, der den Anfang machen und mit sich zugleich den andern Punkt begründen soll. In dieser dialectischen Beziehung ist die Correlation der Ethik und Dogmatik auf einander und ihre beiderseitige Abhängigkeit von der gemeinsam höheren Wissenschaft der philosophia prima geknüpft.

Nun haben wir schon mehrfach uns zu überzeugen Veranlassung gehabt, daß das Absolute nicht von dem Endlichen, das Princip nicht von dem Factum, das Höhere überhaupt nicht von dem Niederen aus begründet werden könne. In dem vorliegenden Falle wäre aber eine solche Beweisführung gefordert, wenn vom menschlichen Selbstbewußtsein aus das höhere göttliche erkannt und begründet werden und dieses ein höheres, nicht das gleiche menschliche sein sollte. Wir werden also an

dieser Stelle noch nicht bis zur Gewißheit des Höchsten vordringen können, sondern dieses, wie es im Glauben enthalten ist, nur erst unmittelbar vorauszusetzen haben; wissenschaftliche Gewißheit wird erst dann von der theologischen Seite, d. i. vom Absoluten selbst ausgehen können, wenn wir die Idee des Absoluten in letzter Synthesis zum Ausgangspunkt nehmen.

Die reflectirende Beweistheorie brachte es, gestützt auf das menschliche Selbstbewußtsein diesseits nur zur Gewißheit der endlichen Persönlichkeit (was später durch die Dialectik dieser Idee selbst weiter darzulegen sein wird), d. h. einer nur zeitlich irdischen, transitorischen, sterblichen, kurz der bürgerlichen Rechtspersönlichkeit, die sich andern eben solchen gegenüber erblickt und nur solche voraussetzt. Es ist nur die Kategorie der Egoität oder der negativen Liebe, die zwar wohl nothwendige Bedingung der positiven, aber diese noch nicht selbst ist; in dieser Kategorie wird hier überhaupt gedacht und auch das Absolute erfaßt; und eben deshalb ist es nicht möglich, damit und von da aus die Wahrheit der positiven Persönlichkeit und Freiheit des Menschen zu begründen. Sind wir und wissen wir uns nur als die Persönlichkeit der Egoität oder negativ frei, so ist in uns kein Grund zu finden, weshalb wir dem schöpferischen Gott einen andern als diesen Willen beilegen müßten; er hat dann nur endliche Persönlichkeiten gewollt und geschaffen. Damit fällt der Grund weg, warum wir ihm positive Liebe und absolut objectiven Wahrheitswillen zuschreiben müssen. Wären wir dagegen und wüßten uns mit Gewißheit als positiv freie Persönlichkeit, d. i. als vollendet wahre und geistig unsterbliche, oder wären wir uns in dieser positiven Freiheit der positiven Liebe und des absoluten Wahrheitswillens selbstbewußt, so müßten wir auch Gott als solchen denken, der dieses gewollt, der mithin objectiver Wahrheitswille und positive Liebe wäre. Allein weder giebt unser factisches Selbstbewußtsein hiervon Zeugniß, noch ist überhaupt die vollendete Persönlichkeit, Unsterblichkeit und die positive Wahrheit ein Begriff, der sich einseitig, am wenigsten von der Seite der Endlichkeit aus, begründen ließe und einseitig bestehen könnte.

Inzwischen ist doch das Element der positiven Liebe bereits in die Pietät aufgenommen worden; auf dieses Princip zurückgehend, wird auch die Theologie diesen erwünschten Haltpunkt gewinnen. Gleichwohl war dieser Inhalt nur erst als ein factischer, als eine psychologische individuelle Thatsache vorhanden und wieß auf einen gleichfalls factisch historischen Zusammenhang hin; er war deshalb eben nur in Form des unmittelbaren Glaubens vorhanden, für Jeden gewiß, der ihn besitzt, aber keine allgemein zu beweisende wissenschaftliche Wahrheit. Ist das Individuum in seinem Gemüth von lauterer Liebe beseelt, steht es in der Religion der absoluten Liebe, so wird auch sein Glaube diesen Gefühlsinhalt reflectiren und damit auch seine Zuversicht auf individuelle Unsterblichkeit und Seeligkeit fest stehen. Allein eben weil das theologische Wissen hier auf dem Glauben, der Glaube unmittelbar auf dem psychologischen Gemüthszustande des Einzelnen ruht, ist diese Gewißheit nur die, die ein Einzelner für sich und von sich hat, so daß diese Glaubensgewißheit der wissenschaftlichen Beweisführung eben so wenig bedürftig als fähig ist. So ist auch die Gewißheit der Unsterblichkeit eine eben solche, d. h. sie ist ein zuversichtliches Hoffen. Das Resultat ist demnach, daß der Glaube auf dem individuellen Zustand des Gemüths beruht, welcher als Religion von ihm reflectirt wird; dieser Zustand muß die Liebe sein, wenn der Glaube der wahre und beseeligende sein soll; der Glaube ruht also auf der Liebe; auf beiden beruht aber auch das Dritte: die Hoffnung, d. i. die Zuversicht auf unsere seelige Unsterblichkeit oder die Wahrheit und Vollendung unserer Persönlichkeit. Glaube, Liebe, Hoffnung verhalten sich also dialectisch; sie enthalten die ganze Wahrheit, aber alle drei zusammen sind diese Wahrheit und Gewißheit nur erst in subjectiver Formbestimmtheit und diese der Inhalt, welcher hier als concrete Einheit der Theologie und des Glaubens auftritt. Der theologisch entwickelte Glaube zeigt jetzt in seinem Spiegel, was in der Pietät, seinem Grundwesen, adiakritisch gefühlt wurde; die drei Momente aber beziehen sich speciell 1) als Glaube auf das absolute Object, Gott — denn

das gläubige Individuum ist nicht Gott, es trägt nur das ideelle Ebenbild Gottes in sich; — 2) die Liebe bezieht sich auf das Verhältniß Gottes und des Individuums, repräsentirt also speciell die Religion und Vernunft selbst, und 3) die Hoffnung, als Schluß der beiden vorigen, begreift die in Gott ruhende, sich ihrer selbst gewisse Persönlichkeit des Menschen. So haben wir, was von der wahren Theologie verlangt wurde, daß sie in steter Continuität mit der Pietät die Totalität der Idee bewahre, indem sie die Momente derselben theoretisch im Elemente des Denkens entwickelt.

Bevor aber zur finalen Synthesis des absoluten Princips mit dem Vernunftproceß geschritten werden kann, liegt auf unserm Wege zunächst noch die Zusammenfassung der zuletzt entwickelten subjectiven Seite der menschlichen Vernunft oder Religion mit der objectiven göttlichen oder Offenbarung, d. i. der gegenseitige göttlich-menschliche Vernehmungsproceß, welcher seine Wirklichkeit hat im Cultus.

3.

Der Cultus.

a) Die völlig entwickelte Pietät würde die Liebe und diese den Geist der Wahrheit als ihren Inhalt aufzeigen; so wäre die Theologie als Lehre von Gott, dem Menschen und dem religiösen Verbande vollendet entwickelte Wahrheit des Wissens. Wahrheit ist sie nun zwar an sich, aber nicht in der Form des Wissens, sondern des factischen Glaubens, und dieß zwar deswegen, weil sie ihren Entwickelungsgang geht im psychologisch-geschichtlichen Bereich der endlichen Menschheit. Es bleibt ewig nothwendig und wahr, daß die Individuen und Geschlechter bei ihrem Eintritt in die Welt anknüpfen an die ihnen gebotene äußerliche natürliche und geschichtliche Offenbarung, und somit beim Glauben anfangen, der sammt seiner dogmatischen Auslegung auf gegebenen Thatsachen ruht. Aber Wissen, wissenschaftliches, entsteht erst dann und besteht nur darin, daß der

Gesammtinhalt des Glaubens in die Einheit des systematischen Bewußtseins gefaßt, dieses Bewußtsein selbst als die Idee und die Idee als das absolute Princip begriffen wird, was das Erste war und woraus das endliche Individuum selbst sammt dem ganzen Geschichtsproceß und dem Glauben hervorgegangen ist. Nun haben wir es hier noch nicht mit der absoluten Idee, sondern noch mit diesem Vermittelungsprocesse zu thun, der vom offenbarenden Absoluten einerseits, von der vernehmenden menschlichen Vernunft anderseits ausgeht, seinen Wirkungskreis aber hienieden im Reich der Menschheit hat. Was also hier vorliegt, ist die geistige Wechselwirkung der göttlichen und menschlichen, der offenbarenden und appercipirenden Vernunft; dieses Wechselvernehmen ist ein progressives nicht nur in so fern die neu heranwachsenden Individuen jedes für sich stets von vorn anfangen in der Erkenntniß der Weisheit, sondern auch geschichtlich, so fern das Menschengeschlecht überhaupt zu erziehen war; aber im Verlauf der Zeit konnte und sollte es zum sich selbst gleich bleibenden Proceß der Vernunft werden, d. i. zu einer Vermittelungsweise, die als solche vollständig organisirt, wesentlich nicht weiter der Vervollkommnung fähig ist, so daß der Cultus, in welchem diese Vermittelung wirklich ist, nicht als ein schlechthin veränderliches zu betrachten, sondern auf die Stufe der Zweckmäßigkeit gebracht, ein seinem Begriff entsprechendes, wesentlich unveränderliches Moment in sich bewahrt. Anderseits ist und bleibt der Cultus Progreß in dem Sinne, als er die Aufgabe hat, die irdische Menschheit zum ewigen Ziele hinzuführen, ohne doch dieses Ziel selbst zu sein. Daß der Cultus mit allen seinen Instituten an und für sich, d. i. seinem Begriff nach, immer nur Mittel bleibt, ist als höchst wichtig festzuhalten und bewahrt den ganzen Inbegriff desselben, die Kirche, vor dem nahe liegenden Irrthum, sich selbst zum Zweck, d. i. zum Reiche Gottes, zu machen. Wie der Cultus nur in der Synthesis der Offenbarung und der Religion besteht, nicht aber ein Princip selbst ist und seine Stelle nur in dieser Welt hat, so endet er auch mit dieser Welt und diesem Leben, obschon er eben die äußersten, darüber-

hinausliegenden Enden durch dieses Leben hindurch mit einander verknüpft. Ist also der Cultus und die Kirche zu unterscheiden von dem vollkommen verwirklichten Reiche Gottes und der ewigen Seeligkeit einerseits und dem göttlichen Princip selbst anderseits, so ist er doch der Weg und die Vermittelung, d. i. negative Bedingung, zu jenem Endzwecke; er kann also auch nicht dieses Gutes selbst durchaus baar und ledig sein, sondern dieses muß successiv sich in und mit ihm schon hienieden verwirklichen; in der Weise des Guten muß es mehr und mehr eintreten schon während des Processes, denn sonst wäre dieser selbst nicht Fortschritt und Erwerbung. So wie das Unendliche im Endlichen und außer demselben ist, so ist das Reich Gottes im Cultus und reicht über denselben hinaus.

Fassen wir die hier zu vollziehende Synthesis von Offenbarung und Religion als gegenseitig sich wissende Vernunft, als etwas wahrhaft Objectives, ein anderes Subject — ein Du vernehmendes Ich — auf, so hebt sich in dieser gegensätzlichen Zweiheit die Einheit wieder hervor. Im Cultus nämlich vernimmt der Mensch einen ihm wahrhaft objectiven, an und für sich selbst persönlichen Gott, und Gott vernimmt ein persönliches Ich des Menschen; in diesem Vernehmen selbst knüpft sich die lebendige Copula der unzerreißbaren Einheit des Absoluten. Im menschlichen Ich offenbart sich für Gott etwas ihm Objectives, eine ihm objective Wirklichkeit; der Mensch offenbart hier etwas der Gottheit, nämlich sein Herz und Gewissen, so daß Gott sich hierin befriedigt oder nicht befriedigt findet; und umgekehrt, Gott fährt fort sich im Cultus dem Menschen zu offenbaren seinem Willen und Wesen nach. In der Vernunft selbst als Bewußtsein der absoluten Einheit, und in der Pietät als deren unmittelbarer Gestalt, ist es gegründet, daß der Mensch sich abhängig weiß vom Absoluten, und diese Abhängigkeit wird im Cultus zum lebendigen Gefühl des Vernehmens, d. h. was er sonst nur glaubt oder denkend annimmt als Lehre, das wird ihm in den Momenten der Andacht zur Wirklichkeit des Vernehmens, zur innerlich erfahrbaren Wahrheit. Nun aber kommt es bei dieser allgemeinen Gewißheit von

der Existenz eines Absoluten und bei der Religion im Allgemeinen darauf an, wie unsere Idee von dem Wesen Gottes speciell bestimmt ist, denn darnach bestimmt sich zugleich die Vorstellung von unserer Persönlichkeit und von unserm Verhältniß zu Gott. Die wahre Idee von Gottes Wesen und Willen kann als theoretisches Moment vermittelst der traditionellen Lehre und des Glaubens uns beigebracht werden, das ideelle Moment also in uns vollendet sein, ohne daß das individuelle anthropologisch-ethische in gleicher Weise ihm entspricht; das Selbstbewußtsein des Individuums von seinem Willens- und Lebenszustande kann verschieden von jener Idee, ja mit derselben im schneidenden Contrast sein. Wäre Gott nicht eine geistige Persönlichkeit für sich, so wäre dieß unmöglich; fiele das Wissen und Wollen des Absoluten mit dem menschlichen in Identität zusammen, so wäre in Wahrheit kein böses Gewissen im Menschen möglich; es verhielte sich dann so, daß das menschliche Meinen nur so lange sich unversöhnt mit dem Absoluten fände, als es noch in seiner Vorstellung göttliche und menschliche Persönlichkeit, göttliches und menschliches Wissen und Wollen auseinanderhielte, sobald es jedoch denkend bis zum Begreifen und Wissen der Identität beider vordränge, höbe es den Unterschied als einen Irrthum selbst auf und fände sich versöhnt, d. i. von einem nichtigen Wahn befreit; sein Schuldbewußtsein wäre ein selbstquälerischer Traum, seine Schuld und Versöhnungsbedürftigkeit in Wahrheit keine gewesen. Wird demnach von einer Philosophie und einem Bewußtsein Gott selbst zum absoluten Proceß gemacht, oder, was gleichviel, der Cultusproceß als das Princip betrachtet, welches das Heil hervorbringt, nicht bloß an uns bringt, so wird nicht nur die Kirche für das Absolute erklärt, sondern auch der Gottesdienst unserseits für das opus operatum oder verdienstliche Princip, damit aber in Wahrheit alle Schuld und alle Versöhnung zugleich vernichtet, denn wer sich nur von einem Irrthum befreit fühlt, der sieht sich von einem objectiven Nichts befreit, und auch das Bewußtsein einer gehabten Schuld verschwindet in solcher Versöhnung, mithin das Bewußtsein einer nothwendig gewesenen Versöhnung selbst. Diese Versöhnung,

die im Grunde nichts zu versöhnen hat, ist die Selbstrechtfertigung des Rechtsbewußtseins, welches hier mit dem religiösen Bewußtsein und Gewissen verwechselt wird. Sobald nämlich das actuelle Selbstbewußtsein nur mit sich selbst, nicht mit der Idee der absoluten Persönlichkeit, verglichen und bemessen wird, hat es in seiner Selbstbeurtheilung nur darnach zu fragen, ob es in diesem oder jenem Fall, bei dieser und jener Handlung aus bester Ueberzeugung gehandelt, ob es selbst ganz dabei war. Der Mensch ist dann immer vollkommen und immer zu rechtfertigen, wo er, allein auf sich selbst gestützt, „nach bestem Wissen und Gewissen" verfährt. Dennoch macht Jeder, der aufrichtig mit sich selbst umgeht, die psychologische Erfahrung, daß auch das beste Rechtsgewissen nicht im Stande ist, alle Vorwürfe und reuigen Gefühle eines höheren Gewissens zu beschwichtigen; er mag sich noch so oft vorhalten, daß er nicht besser gewußt und gekonnt habe, er mag den leisen Vorwürfen, die immer wieder aufsteigen, jene Gewißheit noch so oft entgegenstellen und jene als Gespenster einer abergläubigen Glaubensfurcht zu verscheuchen suchen — dennoch verschwinden sie nicht und das Subject bleibt in der Unruhe des Kampfes. Auf dieses psychologische Factum berufen sich selbst die Deterministen, die doch im Rechtsbewußtsein stehen. Mehr davon wird daher weiter unten unter der Idee des Rechts zu sagen sein.

Um hierüber ins Klare zu kommen, muß man die dialectische Verbindung durchschauen, welche zwischen dieser schuldbewußten religiösen Versöhnungsbedürftigkeit einerseits, anderseits der Annahme eines selbstpersönlichen Gottes und der beiden zu Grunde liegenden Kategorie der positiven Liebe herrscht. Wird kein selbstpersönlicher Gott und kein vom menschlichen Wissen und Wollen unterschiedenes absolutes Wissen und Wollen angenommen, so fällt (pantheistisch) das absolute Wissen mit dem veränderlichen historischen der Menschen, die absolute Wahrheit mit dem Progreß des endlichen Erkennens selbst zusammen, und wenn auch nicht das einzelne Individuum, so ist doch das Volk, dem es angehört, und das Zeitalter immer im Besitz der ganzen zur Zeit wirklich gewordenen Wahrheit; das Gewissen bezieht

sich also als menschliches nur auf menschlich-endliches Wissen und die Selbstbeurtheilung besteht in der Urtheilskraft des Verstandes. Hierin ist stetige Selbstrechtfertigung vorhanden, aber gleichwohl nie ganze, vollständige, denn der Maaßstab selbst ist ein veränderlicher, das, was heute für heute gut war, ist es morgen nicht mehr; es ist die Kategorie des Guten und immer Besseren, was immer zum Theil, aber nie ganz gegenwärtig ist, so daß auch das Gewissen in dem immerwährenden Proceß des Versöhnens besteht, aber nie dahin kommt, versöhnt zu sein und sich versöhnt zu wissen. Soll es aber einmal zu dieser standhaften Gewißheit kommen, die von der Dogmatik als unverlierbarer Stand der Gnade bezeichnet wird, so muß auch das dritte dialectische Moment nothwendig vorhanden sein, nämlich die Gewißheit der positiven Liebe Gottes; denn nur wenn Gott der positive Wahrheitswille oder die objectiv zwecksetzende Liebe ist, ist er fürs erste selbst freie vollkommene Persönlichkeit und will auch solche in uns; er ist selbst vollkommene Persönlichkeit: denn wäre er nur die negative Liebe der Egoität, so wäre er in der That nur jenes processualische Wesen, für welches das oben geschilderte Rechtsgewissen, wenn consequent, ihn nehmen muß, und wobei das menschliche Selbstbewußtsein auch sich nur als transitorische, zeitliche Persönlichkeit wissen kann; so daß wir auch hier wieder auf die Alternative kommen: entweder göttliche Persönlichkeit, individuelle Unsterblichkeit und objective und subjective Wahrheit — oder: überall nur Endlichkeit im Proceß und als Absolutes das unpersönliche Gesetz der Nothwendigkeit.

Kehren wir nach dieser Ueberschau des Zusammenhangs zum Begriff des Cultus zurück, so zeigt sich, daß hier das religiöse Gewissen als ein sittliches höherer Art wieder eintritt, indem das menschliche Subject das Ideal der göttlichen Liebe, die nicht nur Gott ist, sondern die auch wir sein sollen, als höhere Norm an seinen actuellen Gemüthszustand, an seine Willensbeschaffenheit — nicht bloß an einzelne Handlungen — legt, und an diesem Maaße sich zu klein findet, so daß es hiernach sich selbst richtend, nicht mehr sich zu rechtfertigen vermag.

Und wie es sich auch anstelle, dagegen kann es nichts Haltbares aufbringen; denn wollte es zu seiner Rechtfertigung sagen: ich bin nun einmal nur endliche transitorische Persönlichkeit, so ist dagegen jene unmittelbare Gewißheit der Wahrheit in der Pietät da, die sich vom Verstande nicht völlig unterdrücken läßt, wie sehr er auch sich ihrer bemeistern mag, und entsagte das Subject wirklich jener seiner höheren Würde und Bestimmung, nur um für jetzt Recht zu behalten, so geschähe es doch nur in der sophistischen Selbstverblendung, mittelst dieser Wendung zu jenem Ziele der absoluten Freiheit zu gelangen, die es eben durch jene Selbstherabwürdigung aufgiebt. Dagegen ist es Lehre und Weltansicht des Christenthums, daß die Menschheit ursprünglich im Besitz jener Pietät und damit im Besitz der göttlichen Ebenbildlichkeit gewesen, und daß es nur die eigene Schuld des Menschen gewesen und fortwährend sei, wenn er jenes Princip nicht festhalte und nicht den normalen Entwickelungsgang gehe. Das Christenthum hat also in der bekannten, freilich meist mißverstandenen Theorie der Erbsünde gerade die allerhöchste Idee von der Würde, damit aber auch von der Aufgabe und consequenter Weise auch von der Selbstverschuldung des Menschen, so daß gerade in dem Schuldbewußtsein und der Selbstanklage des religiösen Gewissens, nicht aber in der Selbstrechtfertigung der subjective Stützpunkt unserer Heilsgewißheit liegt, und jenes Dogma, verbunden mit dem protestantischen Grundsatz der Rechtfertigung durch den Glauben, wenn richtig verstanden, weit entfernt ist, den Menschen herabzuwürdigen, vielmehr die Beglaubigung der absoluten, vollendeten, über die Rechtspersönlichkeit hinausreichenden unsterblichen Würde des Menschen ausspricht, wie denn auch in der bildlichen Darstellung des Sündenfalls, worauf dasselbe zurückgeht, des Verlustes der Seelenruhe und des Eintritts des Bewußtseins der Sterblichkeit ausdrücklich gedacht wird, denn die naive Gewißheit ist nicht mehr, und die reflectirte noch nicht im Bewußtsein der Egoität des persönlichen Rechts.

Indem also das andächtige Subject sich selbst mit der Idee des Absoluten zusammenschließt, so vernimmt es, daß es

selbst noch nicht diese Wahrheit ist. Herrschte also vorher das Nichtwissen der Wahrheit in ihm, so ist jetzt das Wissen der (eigenen) Nichtwahrheit in ihm vorhanden. So ist das menschliche Wissen dem göttlichen Wissen von der Welt in so fern gleich und beides in Uebereinstimmung, als auch Gott die Menschheit als dasjenige weiß, was nicht so ist, wie es dem Ideal nach sein sollte, welches er selbst ist und auch objectiv verwirklicht wissen will; der Unterschied ist aber, daß Gott sich als die Wahrheit, die Welt als die Unwahrheit weiß, der Mensch sich als die Unwahrheit und Gott als die Wahrheit. Die formale Wahrheit des Wissens ist also auf beiden Seiten erreicht, aber die materiale des Seins ist die umgekehrte.

b) Erst in diesem Bewußtsein der eigenen Unwahrheit und Versöhnungsbedürftigkeit offenbart das andächtige Subject der Gottheit die factische Wahrheit, indem es seinerseits die Bedingung der Versöhnung vollzieht; in und mit dieser subjectiven Vollziehung seinerseits empfängt aber auch das Subject zugleich objectiv die Gewißheit der Vergebung und Versöhnung, weil es eben nur die Idee der göttlichen Liebe, an welcher sich jenes Schuldbewußtsein entzündet, ist, von der es geheilt zugleich und geheiligt wird. Der vollständige Cultus der offenbaren Religion muß daher eine Seite der unmittelbaren göttlichen Offenbarung für das Individuum im Gemüth des Individuums, und eine Seite der menschlichen Offenbarung, d. i. des actuellen Aufbrechens des verschlossenen menschlichen Gemüths, für Gott haben, somit auch zugleich das Moment des Wechselvernehmens selbst in der Mittheilung Gottes an den Menschen und der Hingabe des Menschen an Gott. Dieser Cultus besteht demnach 1) in dem Momente der fortgesetzten Offenbarung oder Verkündigung, d. i. im Worte, welches in der Tradition des ursprünglichen Stiftungsfactums besteht oder an deren Stelle getreten ist; in heidnischen Religionen sind es die παμπάλαιοι λόγοι und μῦθοι, die zusammenfließen mit den Sagen vom Ursprung der Nation, im Christenthum das Bibellesen und die Predigt, überhaupt das „Wort Gottes". Das historische Christenthum kann eben so wenig wie irgend eine andere positive

Religion für Jeden immer wieder von neuem gestiftet werden, vielmehr giebt es nur eine Stiftung, und deren historische Continuität wird gesichert durch die ununterbrochene Tradition des Wortes, die zu jedwedem Individuum gelangt, und worin dieses die objective Anknüpfung, die Berufung findet, damit ἐξ ἀκοῆς die πίστις entstehe. Im Individuum nimmt nun von da aus der intellectuelle und zugleich der ethische Proceß der Bekehrung, der erwachenden Versöhnungsbedürftigkeit, der Erleuchtung, welche einerseits die frühere Nacht des Nichtwissens, anderseits die neue Wahrheit beleuchtet, der Reue u. s. w. seinen Fortgang.

Das zweite Moment des Cultus ist die Selbstthätigkeit des Subjects und zwar vorerst als Apperception, aber weiter sogleich als se sibi et deo offenbarende, eröffnende Thätigkeit, die Andacht und Alles, wodurch sich die innere Andacht auch äußerlich ausspricht, die Ceremonien, der Gottesdienst oder das Liturgische im engern Sinne, überhaupt Alles, was der Mensch seinerseits hinzufügt und als veränderliche Form des Cultus ändern und bessern kann.

Das dritte ist die Synthese, zu welcher das göttliche Darbieten und das menschliche Verlangen zusammenschlägt: das im eigentlichen Sinne sogenannte Sacramentale, was der Religionscultus als seinen Mittelpunkt haben soll, nur daß in den ethnischen die Momente zerstreut bleiben und in verschiedene Acte sich vereinzeln, so daß namentlich das Opfer und die Divination — die Bitte und Antwort — gesondert oder doch nur äußerlich verbunden vorkommen, wodurch das Opfer eine nur einseitig menschliche Darbringung oder Ceremonie bleibt. Am wahren Sacrament ist aber nur die äußerliche Seite, das sichtbare Zeichen das von dem Menschen Herzugebrachte; das andere zu Empfangende, die Gnade des Geistes, ist innerlich gegenwärtig, und nur da ist ein Sacrament, wo diese Synthesis ist, die aber wiederum auch das Wort oder das Moment der ursprünglichen Stiftung in sich fassen und darauf beruhen muß, um alle Momente des Cultus zu vereinen. Streng genommen giebt es daher dem vollen Begriff nach nur ein Sacrament,

und wenn dieses in Gestalt von zweien existirt, so ist es nicht das innere göttliche Wesen, was in dem einen und dem andern ein halbes und verschiedenes wäre, sondern der Unterschied liegt auf der Seite des appercipirenden Subjects; weil dieses der Mensch ist, welcher anfangs nur realiter oder an sich in die Gemeinschaft des christlichen Lebens hineingeboren und aufgenommen wird, so verhält sich jene Seite schlechthin activ, das Subject noch passiv; dennoch aber beginnt die real erziehende Wirkung des Absoluten auf den Einzelnen vom ersten Athemzuge in dieser Welt an; die Offenbarung ihrerseits bleibt sich gleich, nur die appercirende und erwiedernde Thätigkeit des Subjects geht einen Progreß ein, und so schiebt sich im Christenthum zwischen Taufe und Abendmahl der Religionsunterricht mit der Confirmation ein, eigentlich als Entwickelungsproceß des Sacramentes selbst, welcher Proceß jedoch, da er durch die eigene Lehr- und Lernthätigkeit der menschlichen Subjecte vollzogen wird, an und für sich kein Sacrament ist.

c) So hat und soll haben der seinem Begriff nach entwickelte Cultus die drei Momente der Verkündigung, der Andacht und Andachtsäußerung oder Ceremonie und das Sacramentale, und die normale Verwirklichung des Cultus bringt diejenige Organisation aus sich hervor, welche die Kirche ist. Seine Normalität aber besteht eben darin, daß seine Momente nicht isolirt werden, sondern daß bei der Verkündigung durch die Priester und Schrift stets auch die appercipirende Andacht der Gemeine sei (die Bibel dem Laien nicht vorenthalten werde), und daß Verheißung und Andacht oder göttliche und menschliche Vernunftthätigkeit individuell in jedem Einzelnen unmittelbar und persönlich zusammengehe, d. h. keine andere, sei es individuelle, sei es corporative Person, als nothwendig sich mitten einschiebe und anstatt zu vermitteln, trenne. Werden die Momente getrennt, so entsteht der abnorme Cultus und dieser isolirt die Religion vom Wissen, Wollen und Handeln, so daß diese nicht mehr das ganze Leben durchdringt, sondern Eigenthum Einzelner wird und sich zugleich in den Andern auf passive Theilnahme beschränkt, wenn es überhaupt noch bei einem Rest

derselben bleibt, und der Gemeinde das Religiöse, völlig zur Ceremonie veräußerlicht und entfremdet, zuletzt als ein völlig unbekanntes Mysterium erscheint, was nur für sie, aber nicht durch sie und nicht in ihr vollzogen wird, womit dann der Begriff des göttlich-menschlichen Vernehmungsprocesses völlig aufgelöst ist. Eines bringt dann das Andere mit sich: entbehrt das Volk der allgemeinen Priesterschaft, d. i. der activen Theilnahme am Cultus, und ist der Cultus kein ihm inwohnender, so durchdringt er auch nicht als actives Princip die Wissenschaft und das Leben; es entsteht eine negativ freie, d. i. irreligiöse und unsittliche Literatur und Kunst, d. h. diese verfallen, während anderseits das Leben andern Maximen und Gesetzen folgt, das ganze Dasein zerfällt und verweset in seine amorphen Elemente. Da aber nun nicht mehr in der Gemeinde der Cultus sein Wesen hat, so muß er von einer Priesterkaste besorgt werden, und mit jener Atomisirung des Volkslebens erhebt sich die Theokratie in Gestalt der Hierarchie, denn in dieser verkörpert sich jene und in dieser Gestalt bringt und führt dann die Kirche nicht mehr zum Reiche Gottes, sondern hört auf zu vermitteln und setzt sich selbst an diese Zweckstelle, den Zugang hindernd und verschließend. Dieß thut sie, indem sie selbst behauptet, Zweck, Reich Gottes zu sein. Dieses Verhältniß der Trennung der Individuen von der Gottheit ist nun gerade das entgegengesetzte und die contradictorische Negation des Princips, nämlich der ursprünglichen Pietät, in welcher die Einheit eine unmittelbar persönliche war. Die Hierarchie und Theokratie ist daher auch nicht als die älteste und ursprüngliche Form anzusehen, sondern selbst schon eine Abnormität. Die urerste, der Pietät allein entsprechende war und ist vielmehr noch die Familienform, in welcher das priesterliche und das herrliche Moment, aber auch nur als Familienpriesterthum und als Hausherrlichkeit adiakritisch vereint liegen. Wird dieses Priesterthum auf eine Corporation übergetragen, so wird es als Hierarchie eben so abnorm, wie wenn das hausherrliche Moment als Patriarchie und Autokratie über ein Volk erweitert wird; Form und Inhalt sind dann im Widerspruch. Pietät als diese

Primitivform der Religion kann nur im Kreise der Familie wohnen und die Familie soll fortwährend nicht nur Wiege des Lebens, sondern auch des Geistes sein. Eben darum kann man auch nicht richtig sagen, die Familie sei die erste Kirche, weil Kirche ein Begriff ist, der nur da seinen bestimmten Sinn hat, wo das Religiöse und Weltliche sich aus einander gesetzt haben, also daß die Kirche nur sein kann, wo ein Staat ist. Aber die Familie ist setzbar vor und ohne den Staat, der Staat vor und ohne die Kirche, die eigentliche Kirche im wahren und bestimmten Sinne ist nur setzbar, wo Staat und Familie ist. Eben darum aber kann auch, sobald einmal über das Familienleben hinausgegangen ist und zugleich in Volk und Staat gelebt wird, weder die Religion nur in Form der Pietät fortdauern, noch der objectiv wissenschaftlichen (theologischen) Form entbehren und der Kirche. Wenn es Zeiten giebt, wo die Theologie allein herrscht ohne innige religiöse Theilnahme der Individuen, so kann doch dann, wenn diese wieder erwacht, nicht auf die atomistische Urform der Familienpietät einfach zurückgegangen, sondern die Religion der Einzelnen und die objective Lehr- und Kirchengemeinschaft Aller muß concret verbunden werden.

Zwischen diese concrete Einheit und die primitive Einheit der Familienpietät hinein fällt eine Krisis, welche wesentlich der Staat zu vollziehen und worin er seinen eignen Entwickelungsproceß hat. Diese Krisis kann eine abnorme werden, so daß die Religion — eigentlich nur der Cultus als ihr Schatten — auf die eine Seite als Hierarchie tritt, auf die andere das Leben, was nicht mehr von ihr belebt wird; und da fragt es sich, d. h. der Kampf beginnt, welche Hälfte sich zum Wesen machen und herrschen, welche für unmündig erklärt und beherrscht werden wird, ob die Hierarchie als absolute Kirche das Leben und Recht gefangen hatten, oder ob das persönliche Recht mit seinen irdischen Interessen als absoluter Staat nicht nur sich, sondern auch den Glauben und die Gewissensfreiheit reguliren soll. Ohne Zweifel ist der absolute Staat so lange erträglicher als die Hierarchie, so lange er in seiner Machtvollkommenheit nur seine weltlichen Interessen verfolgt, ohne sich

um die Religionsangelegenheiten zu kümmern. Aber dieser Zustand kann nicht dauern, denn in dieser Sorglosigkeit verkommt die Religion in der gehemmten Kirche, die Pietät verschwindet nach und nach, und ohne religiöse Gesinnung kann der Staat selbst zuletzt nicht mehr bestehen. Er sieht sich daher genöthigt, derselben wieder aufzuhelfen, aber indem er dieß unmittelbar, als Staatsgewalt, thut, wird er gewaltsam, die Gewissen beherrschend, hierarchisch. So währet die Dialectik von indifferenter Staatsgewalt und hierarchischem Druck so lange, bis der Staat dieser Unmittelbarkeit seines Wirkens entsagt und sich nur ein mittelbares, d. h. negatives Recht der Beobachtung — Oberaufsichtsrecht nennt man es unpassender Weise — vorbehält, die unmittelbare Pflege aber der Religion ihr selbst überläßt, und diese organisirte Pflege ist die Kirche. Das Weitere gehört der Ethik und speciell der Ecclesiastik an.

Der Cultus und die gesammte Cultusorganisation oder Kirche ist hier gleich in der normalen Vollendung aufgeführt worden, welche dieses Moment in der vollendeten oder offenbaren Vernunftreligion haben kann, und nur mit wenigen Andeutungen ist auf das Abnorme und Zerstückte ethnischer Culte hingewiesen worden. Es würde eine der systematischen Stelle so wie der Sache selbst zuwiderlaufende Abirrung sein, wenn man den Cultus als Princip betrachten wollte, woraus neue und höhere Offenbarungen hervorgehen; denn da er selbst nur ein Vermittelungsbegriff ist, so hieße das das Vermitteln oder Werden selbst zum Princip machen, und dieser logisch-systematische Fehler hätte dann für die sachliche Gestaltung die Folge, daß der Proceß zum Absoluten, d. h. Gott selbst zum Evolutionsproceß gemacht würde. Eben so wenig konnte der Cultus und die Kirche für den Zweck erklärt werden, denn dieß würde nur zu denselben Consequenzen führen und auf demselben logischen Irrthum beruhen. Jedwede Cultusweise ist vielmehr mit jedwedem religiösen Princip gegeben und primitiv gestiftet, wie dieses mit jener, nicht aber ist der

Cultus einer unvollkommneren ethnischen Religion das Mittel, über diese, sein Princip, hinaus zu einer höheren religiösen Entwickelung fortzuschreiten, sondern er ist nur der in sich kreisende Proceß der Selbsterhaltung dieser Religion.

Zur systematischen Orientirung ist es demnach wohl nicht überflüssig, zu bemerken, daß in der vorstehenden Entwickelung des Begriffs des wahren Cultus auch das wahre Princip der wahren Religion der reinen Pietät überall in diesem Proceß schon vorausgesetzt war, wie wir es voraussetzen mußten, da wir den ganzen Proceß aus der bereits vermittelten und erkannten Idee des concret Absoluten oder des göttlichen Wahrheitswillens herleiteten. Führen wir uns schließlich das Resultat des gesammten Vernunftprocesses noch einmal vor Augen, so ergiebt sich, daß die Religiösität des Individuums in dem Inhalte ihres Glaubens, Liebens und Hoffens besitzt, was der Idee als solcher fehlt, und daß die Idee besitzt, was dem religiösen Individuum fehlt; der Idee nämlich als solcher fehlt noch die factische Ausführung ihres Zweckes, diese Ausführung ist nicht eine immanente Selbstbestimmung des absoluten Subjects allein, sondern in gleicher Weise von der Freiheit des creatürlichen Subjects abhängig, weil sie objective Wahrheit und Wirklichkeit sein soll; die Idee ihrerseits fordert und vermittelt nur die Realisation, sie ist nur der absolute Wille der Wahrheit. Dagegen besitzt und ist die Frömmigkeit des creatürlichen Subjects diese Ausführung, aber ihrerseits hat sie sich wiederum nur als Factum, d. i. zwar nicht als einseitig selbsteignes apriorisches Erzeugniß, aber doch nur in Form der Unmittelbarkeit und des Glaubens; was ihr fehlt, ist die absolute Begründung. Die Idee also hat den Zweck nur als zu realisirendes Ideal, der fromme Glaube nur als factisch realisirtes. Soll nun die volle Gewißheit der Wahrheit für uns entstehen, so müssen wir beide Enden verbinden, uns in die Vermittelung selbst hineinstellen, d. i. denkend und seiend Princip und Zweck in uns zusammen schlagend ergreifen, oder wissenschaftlich ausgedrückt: das Absolute als Princip und den Vernunftproceß

synthetisch vereinigen, was nur in der Andacht des ungetheilten Gemüths geschieht, und der Umstand ist, von dem die persönliche, innige Ueberzeugung abhängt, so fern sie verschieden ist von dem logischen Zugeständniß, welches der Verstand der Consequenz eines Systems machen kann, ohne daß der amor intellectualis oder vielmehr idealis dei in uns davon afficirt würde. Stellen wir uns aber außerhalb dieser concreten Einheit von Wissenschaft und Wirklichkeit, Idealität und Realität, auf die Seite der Idee, und sehen die Sache aus diesem Standpunkt, so kann sie, selbst aus dem der absoluten Idee, da dieser für sich nur der absolute Wille ist, nur als ein Ideal, wenn auch als ein sicherlich zu realisirendes, erscheinen und als absolutes Postulat ausgesprochen werden: der absolute Wahrheitswille Gottes wird nicht eher in seinen Offenbarungen, weisheitsvoll vermittelnd, still stehen, als bis er seinen Zweck, die objective Wahrheit, realisirt weiß. Es muß also in dem Vernunftproceß einmal dazu kommen, daß die offenbarende Vernunft und die appercipirende sich decken, sonst bliebe das absolute Wollen ein ewig erfolg- und zweckloses, was schlechterdings undenkbar ist. Können wir von dieser Seite her nur teleologisch sagen: es wird einmal dazu kommen, so können wir auch nur dann, wenn wir uns selbst im Besitz der realisirten Idee finden, sagen: es ist bereits dazu gekommen. Damit aber ist ein bestimmtes psychologisch-historisches Factum gesetzt, worüber die allgemeine Philosophie an und für sich nicht entscheiden kann. Nur das vermag sie aus dem Begriff a priori zu bestimmen, daß und warum die Menschheit als endliche nicht durch sich einseitig, sondern durch das Absolute dazu gelangen kann; aber, indem es feststeht: nicht durch sich sondern durch das Absolute, steht damit zugleich fest: auch nicht ohne eigne Mitthätigkeit, weil es nur in der Weise des Vernunftprocesses möglich ist. Der göttliche Offenbarungsproceß und der menschliche Religionsprogreß müssen einander von beiden Seiten entgegenkommen, damit die productive und die appercipirende Vernunft den Punkt erreichen, wo sie zuerst, einmal

und für immer in Gleichheit zusammenschlagen können. Ist dieß ein Factum, so muß es der Mittelpunkt der Weltgeschichte gewesen und in einem bestimmten menschlich-göttlichen und gottmenschlichen Individuum zuerst sich vollzogen haben. Die Menschheit muß daran Antheil gehabt haben gleich wie die Gottheit, daß diese Absicht des absoluten Wahrheitswillens erreicht worden ist; nur daß die Mitthätigkeit der Menschheit hierbei immer als die negative Bedingung, die Gottheit als das positive Princip des ganzen Processes begriffen werden muß; die Menschheit hat also in dieser ihrer Hingabe an das Göttliche ihrerseits erfüllt, und erfüllt fortwährend was sie sollte, konnte und schuldig war, und Gott hat vollzogen, was er als ewige Sehnsucht in die menschliche Vernunft gelegt hatte, beide sind zu ihrem Zweck gelangt und versöhnt; in der Menschenwelt ward damit ein Resultat erzielt, was für alle Menschen und nachwachsenden Geschlechter wieder zu einem Princip wurde, wundervoll in seinem Eintritt, natürlich-psychologisch in seinem organischen Fortwirken, von welchem geschichtlich nicht nur ein neuer Wissensproceß, sondern auch die wahre Vermittelungs- oder Vernehmungsweise, d. i. die lebendige Wechselwirkung von Gott und Menschheit durch und in dem Geiste (weil von der Idee aus) gegründet oder wiederhergestellt worden ist. So viel läßt sich philosophisch aus der absoluten Idee selbst herleiten und fordern. Ob aber jener Coincidenzpunkt auf geradem, normalen Wege herbeigeführt worden sei oder nicht, ob mithin jenes geschichtliche Factum nur die einfache Vollziehung des göttlichen Zwecks, oder ob dabei und dadurch zugleich etwas Abnormes zu tilgen, eine alte Schuld der Menschheit zu sühnen gewesen, dieß läßt sich aus der Idee allein nicht bestimmen, sowie diese ganze Gewißheit für uns innerhalb des Cultusprocesses immer nur auf dem zwiefachen Factum beruht, einerseits auf dem historischen der Religionsstiftung, anderseits auf dem individuell psychologischen unserer Erlösungsbedürftigkeit und dem Gefühl des Versöhntseins in der Liebe.

Mit einer Weissagung und Verheißung beschließt dieser Abschnitt, es ist der Hinweis auf die absolute Versöhnung in der Gleichung der subjectiven und objectiven Vernunft, d. i. auf das realisirte Reich Gottes oder gott-menschliche Leben, welches, wie gesagt, als Ideal eben so theilweis in die Zeit hereinragt, wie es als ewige Seeligkeit darüber hinausreicht, also nicht identisch ist mit dem Proceß des Cultus und dem Gebiet der Kirche, wenn gleich nicht von ihm isolirt.

Dritter Abschnitt.

Das absolute Ideal.

1.

Die Idee der Wahrheit.

a) Das systematische Bewußtsein fordert jetzt den finalen Abschluß in der Zusammenfassung des absoluten Princips mit dem Vernunftproceß zur absolut einen concreten Wahrheit des Universums, d. h. wir versetzen uns nun — und erst jetzt ist es Zeit dazu, nachdem alle jene Vermittelungen unaufgehoben zum concreten Organismus sich gestaltet haben — in die Anschauung des absoluten ἓν καὶ πᾶν, d. i. in die Idee der realisirten und sich ewig realisirenden absoluten Wahrheit. Das Princip, dessen Einheit mit dem Vernunftproceß hier wieder zu erinnern ist, war das unanfängliche Absolute, es war und ist und wird sein die durch das Ideal sich zum Wollen und Wirken frei selbstbestimmende Machtvollkommenheit als sich wissender Wahrheitswille. Es war dieß als unanfängliches Princip einzig und allein vor der Schöpfung, Evolution und Vollendung der Welt, zwar auch so nicht und nie weder einfache Substanz allein, noch einfaches Denken; aber es war Monotheos, Pantheos, die alleinige sich wissende Wahrheit als das absolute Subject-object unmittelbar an und in sich selber. Diese Idee

des alleinigen Subjects-objects ist es, die auch dem Identitäts-system vorschwebt, aber es faßt sie nicht als Princip, sondern ohne Schöpfung als unmittelbar daseiende wirkliche Wahrheit. Dieses Ideal dagegen, der absolute Endzweck, wird hier von dem unanfänglichen Absoluten in ihm und objectiv von ihm selbst unterschieden gefaßt; ist aber dieser Zweck, das Ideal der wirklichen Wahrheit, erreicht, so kann dieses concret Absolute nicht mehr das einfache Subject-object unmittelbar und allein an sich selbst, sondern es muß als die sich wissende wirkliche Wahrheit an sich und für sich oder subjectiv und objectiv, als Gott und als Welt, Subject-objectivität und die stetige Vermittelung dieser beiden Seiten der Wahrheit sein; denn sonst könnte das Subject nur sich als Subject, die Objectivität nur als Objectivität oder materielle Natur, wissen, diese aber, weil nur Object, weder sich, noch das Subject erkennen, und es wäre auf keiner Seite die volle Wahrheit des Wissens vorhanden. Dieser Satz ist es, von dem das Folgende nur die weitere Explication ausmacht.

b) Das ganze Eine, als dessen Momente diese Seiten aufgefaßt werden müssen, oder die Idee der absoluten Wahrheit in ihrer Verwirklichung, in welcher das Absolute sich nicht mehr als nur schlechthin einziges Subject, das sich selbst unmittelbar Object ist, weiß, sondern das Object als seinen erreichten Zweck und selbst wahrhaft seiend, selbst Subject und vernehmend, also, daß beide vernehmend, gegenseitig vernommen, und sich vernommen wissend sind, — diese Idee der absoluten Wahrheit kann im System der reinen Philosophie entweder als das Ideal aufgefaßt werden, welches das Absolute von Ewigkeit her als Zweckbegriff in sich trug, ihm selbst eine zu realisirende Zukunft; oder es kann auch mit dem Nebengedanken an unser actuelles menschliches Mitwissen, und somit zugleich als factische Gewißheit des Realisirtseins oder der wirklich gewordenen Wahrheit gefaßt werden; zwischen beiden wird damit auch zugleich das „Wirklichgeworden" oder der Proceß der geschichtlichen Verwirklichung liegen, und auch dieser muß, als ewig vorhergesehen oder als Weisheit, wie das Ideal zu realisiren, in das erste

Alleins aufgenommen werden. Das System der reinen Philosophie hat eigentlich dieß Alles im Elemente der reinen Idealität zu begreifen und von der factischen Wirklichkeit abzusehen, aber eben darum auch das Moment der möglichen Verwirklichung als Idee, d. i. die Idee der Weisheit, in jene trinitarische Ureinheit des unanfänglich Absoluten einzubegreifen. So bleibt das Ganze, wir mögen es nun als Gedanke, oder zusammen mit dem Bewußtsein der factischen Wirklichkeit, als Erkenntniß und Erkanntes, nehmen, sich inhaltlich gleich und ist das Ideal des wirklichen universellen Alleinen, wie es sein soll, und wie es ist, wenn es geworden, wie es sein soll: das Reich Gottes, und Gott in seinem Reiche, in der Idee zugleich und in der ihm entsprechenden Wirklichkeit.

c) Wird nun dieses concret Alleine als vorweltliches Ideal in der noch allein seienden und sich allein wissenden Gottheit aufgefaßt, so ist es das, was 1) die sogenannte philosophische oder gottimmanente Trinität sagen will. Wird dieses Ideal in seiner geschichtlichen Verwirklichung, im Proceß des Werdens, der Vernunft und Offenbarung, also sub specie der wirksamen Weisheit aufgefaßt, so ist es 2) das, was den Inhalt der sogenannten ökonomischen Trinität und Heilsökonomie ausmacht, denn es liegt hierin sowohl das weltgeschichtliche Moment der Stiftung des Christenthums, als auch — weil dieses kein erfolgloses Wunderfactum, sondern fortwirkendes lebendiges Princip ist — das psychologische Moment der fortgehenden Heiligung. Die Synthesis endlich jenes transcendental göttlichen oder ideellen Princips und dieses Verwirklichungsprocesses, als finales Resultat oder erfüllter Zweck aufgefaßt, erkannt und gewußt, ist das, was als theologische wie philosophische, als ideelle wie geschichtliche Wirklichkeit der Wahrheit gesetzt, 3) die weltimmanente Trinität genannt werden kann. Jene erste Trinität verhält sich, nachdem die dritte eingetreten, mit dieser verglichen, als Gottvater und ewige Zeugung des Sohnes als des ihm immanenten Ideals (λόγος ἐνδιάθετος); die zweite gehört der Geschichte und Psychologie, somit dem Bereich der historisch-practischen Theologie an; die

dritte ist hier als Universum oder concrete Wahrheit für Gott als Wirklichkeit, für die werdende Menschheit zugleich noch als Zukunft gesetzt, so und in so fern das unanfänglich Absolute durch den geschichtlich-psychologischen Vermittelungsproceß (das Factische in der Frömmigkeit der Menschen) zum Reiche Gottes und göttlichen Leben geworden, in welchem Gott für und durch die erleuchtete und erlös'te Menschheit als Geist und zwar als heiligender wirkt.

Die Gottheit ist und war also nie nicht trinitarisch; denn man bedenke, was man *setzt*, sobald man jenen Satz läugnet; es bleibt dann nichts übrig als entweder das reine Nichts, oder die abstracte Substanz, oder das reine Denken, aber sobald dieß rein, d. h. abstract ohne alle Substanz gesetzt werden soll, schrumpft es zusammen in jenes potentielle Ansichsein des Begriffs vor dem Sein, was als Widerspruch gefühlt und von neuem als Negativitätsprincip ausgesprochen wird. Die Gottheit also war nie nicht trinitarisch, und was sie im Anfang war, das blieb sie auch, aber nach dem geschichtlichen Verwirklichungsproceß nicht wieder so in sich zurückkehrend, wie sie adiakritisch vor demselben war; sondern in dem oben bezeichneten verschiedenen Sinne, und die göttliche Selbstentwickelung der Trinität ist diejenige Geschichte, die auch in die Gottheit fällt, ein, wie man sieht, ganz anderes freies Realisiren ad extra und Wissen des Realisirten, als dasjenige ist, was die meinen, welche Gott selbst einer Geschichte unterwerfen, indem sie ihn in der Weltgeschichte erst zu Gott werden lassen, oder auch die, welche von einer vorweltlichen Geschichte in Gott, Lucifers Abfall u. dergl. reden; hier ist ein Sichbetheiligen Gottes an der wirklichen Weltgeschichte gesetzt, welches diese keineswegs zur unmittelbaren Erscheinung Gottes, also nur zu einem Schein der Geschichte, historischem Doketismus, Gott darin nur zur abstracten, sich für sich (sibi) offenbarenden Substanz — die Geschichte also nicht zu einem blinden Geschehen macht, sondern freies vernünftiges Handeln selbstbewußter Personen sein läßt.

Daß das Absolute von Anfang an als *Wille*, der Begriff des Willens als das wesentlich Persönliche, die Vollkommenheit

des Willens aber als absolute Weisheit des Wahrheitswillens gesetzt wurde, erhält hier seine vollkommene Erklärung und Bewährung. Würde Gott ohne dieses Vermittelungsmoment der Weisheit, an und für sich nicht als Willensprincip der Wahrheit, sondern unmittelbar als die wirkliche Wahrheit gefaßt (ginge die Philosophie nicht darauf aus, Weisheit, sondern unmittelbar Wahrheit zu werden), so könnte Gott nicht von der Welt unterschieden, noch als sich selbst unterscheidender begriffen werden, sondern sein Begriff fiele mit dem Universum zum schlechten Pantheismus zusammen. Vielmehr bleibt Gott als das Absolute das, was er war, auch fortwährend in der geschaffenen Welt: die Macht, die er in dem ewigen Substanzmomente seiner selbst hatte, die ewige Weisheit des Vermittelns, und das ewige Ichsubject als sich selbst denkende Idealität, aber als Subject zugleich vermöge des Willens und der Macht auf eine Welt frei sich selbst beziehend. Und in ihm, d. i. innerhalb seines substantiellen Machtbereichs hegt er als heiliger die verwirklichte Wahrheit, nämlich die freie Menschheit, die als ihm ebenbildliches Object, selbst Subject in sich und frei in der Liebe des göttlichen Vereinlebens ihm entsprechend, ihm Zeugniß giebt, daß wir Kinder Gottes sind, wie der heilige Geist unserm Geiste.

2.

Die Idee der Weisheit.

a) Ist das All in obiger Weise als realisirte Wahrheit gesetzt, in deren Einheit sowohl die göttliche Seite Subject-object, als auch die menschliche Subject-object und die an beiden und für beide objective, gemeinschaftliche Substanz als Element der vernünftigen Wechselwirkung, so ist damit seiten Gottes ein ewiges Wissen seiner selbst, als des absoluten Subjects, ein Wissen der Vermittelung und ein Wissen um die Welt als des vermittelten Objects gesetzt, mithin in diesem letzteren auch ein Mitwissen davon, wie die Menschheit ihn weiß. Seiten der

Menschheit ist dasselbe gesetzt, aber auf menschlich creatürliche Art, d. i. in Weise des Werdens und Gewordenseins, nicht in der des uranfänglichen Seins. Es ist mit diesem Werden der Umkehrungsproceß der Momente im menschlichen Wissen, der Vernunft zur Vernünftigkeit, der Epimethie zur Promethie eingeleitet, und mit dieser formalen Veränderung auch zugleich die materiale Perfectibilität oder Zunahme an Wahrheitsgehalt; denn das Moment der göttlichen Weisheit ist es, was von dem Menschen erst nach und nach erkannt wird, indem und damit daß jene Umkehrung vor sich geht. Da diese Werdeform nothwendig ist, so muß sie auch in der göttlichen Idee liegen, gottgewollt, also selbst normal oder sein sollend sein. Es werden also im menschlichen Wissen nach und nach höhere Ideen von dem Absoluten aufdämmern, bevor die letzte erreicht wird, welche die erste ist, die Gott von sich und der Welt hatte; und jene menschlichen Ideen, obwohl mangelhaft, werden doch nicht schlechthin unwahr sein, da sie auch in der Idee der göttlichen Weisheit liegen und deren Momente sind; mangelhaft werden sie nur sein, so lange sie eben nur ein Moment der göttlichen Weisheit erfassen, ohne es als Moment der Weisheit zu erkennen, unwahr aber werden sie werden, wenn sie überhaupt nicht mehr als Seiten des göttlichen Offenbarungsprocesses gewußt werden, sondern die Gottheit ganz und gar selber vorstellen sollen, denn dann wird Gott selbst dem Menschen nur der unpersönliche Weltproceß zu sein scheinen. Der Reflex dieses veränderlichen Wissens der Menschin in Gott ist das Moment des Werdens oder das veränderliche Moment in Gott, weil es Mitwissen des veränderlichen Wollens und Thuns der Menschen ist; in Gott aber ist es verbunden und verglichen mit dem ewigen Ideal des werden Sollenden; im Menschen fehlt dieses während des Entwickelungsprocesses, darum sieht er, der Zögling, von seinem Standpunkte aus auch den Proceß anders an, als der Erzieher und erkennt nicht immer die Weisheit desselben, wenn er auch im allgemeinen daran glaubt. Gottes Gedanken sind nicht unsre Gedanken.

Um nun diese menschlichen Ansichten vom Absoluten oder Vermittelungsideen, wie wir sie nennen wollen, zu begreifen, müssen wir uns einerseits in das historische Bewußtsein der Menschen versenken, anderseits, um sie zu beurtheilen und ihren Wahrheitsgehalt zu würdigen, sie zugleich aus dem Gesichtspunkt der göttlichen Weisheit betrachten; wenn sie dort isolirt und das Ganze befassend erscheinen aber widersprechend werden, so erscheinen sie hier als Seiten oder Momente des lebendigen absoluten Vernunftprocesses und als solche widerspruchsfrei. Die sich ändernden historischen Ansichten der Menschheit von Gott haben allerdings zwar zum Gegenstand Gott oder das Absolute, sind also Ansichten der absoluten Totalität oder Ideen, aber in Wahrheit doch nur von Gottes Offenbarung, d. h. nicht von Gott in seiner trinitarischen Einheit, sondern nur von seinem Wirken, so fern es erscheint; sie befassen daher nicht das ewige Princip selbst sondern nur dessen Aeußerungen, und eben deshalb lassen sie sich nicht ohne Widerspruch hypostasiren oder absolutiren; daher sagte Kant, die Ideen seien nur Arten und Weisen unseres vernünftigen Denkens, aber nicht Etwas, ein Object an sich; und seine Nachfolger, einen Schritt weiter gehend, erkannten in ihnen nur das formale Gesetz der objectiven Vernunft oder Gott als Weltordnung und Weltproceß.

Ihre wissenschaftliche Ableitung aus der Idee der Wahrheit, als ihrem Princip, muß sich daraus ergeben, daß die Wahrheit, als Vermittelungsproceß ihrer selbst, d. i. als Weisheit, nach der logisch möglichen Stellung ihrer Momente betrachtet wird; deutsam und verständlich wird uns dieß aber sogleich sein, sobald wir uns daran erinnern, daß das Universum als Kosmos eher da ist als das Menschensubject, dieses bei seinem Eintreten in die Welt vermittelst des sogleich beginnenden Vernunftprocesses zum bewußten Subject sich auszubilden hat, also, daß hier die Objectivität das Anfangende ist, das Subject sich noch epimetheisch verhält; daß aber in und mit diesem Proceß, sobald nur das Subject sich zum selbstbewußten erhoben, sogleich auch ein Reagiren und Anfangen aus sich nach

Vorstellungen und Zwecken beginnt, die freilich selbst wieder von der Objectivität bedingt worden, also eine Wechselwirkung eintritt, bei der jedoch in diesem Verlauf das Subject als lernendes und gedächtnißmäßig gebildetes sich nicht nur geistig selbst bereichert, sondern auch die objective Welt immer besser nach seinen subjectiven Zwecken gestaltet und so aus dem alternirenden Proceß einen Progreß macht. (Vergl. Erkenntnißth. 3. b.) So fern es nun in diesem Bildungsgange nicht mehr bloß die Sphäre der Endlichkeit, sondern das Unendliche ist, was der Vernunft vorschwebt, der Proceß also nicht nur der erkenntniß-theoretische des Verstandes, sondern der religiöse ist, kennen wir jene Standpunkte als die Ideen des Schönen, des Rechts und des sittlich Guten.

Mit logischer Genauigkeit stellt sich dieser Proceß auf folgende Weise dar. Es handelt sich hier um die Idee der Wahrheit, und zwar in ihrer idealen Verwirklichung. Da sind es nun nicht mehr die dürftigen Kategorieen des Seins, Werdens und Wesens, auch nicht mehr die Momente des Begriffs: Allgemeinheit, Besonderheit und Einzelheit, in welchen eine Eintheilung der trinitarischen Idee versucht werden dürfte; ja es sind auch nicht mehr die Momente der Idee des unanfänglich Absoluten, die Seite der Subjectivität, Objectivität und deren unmittelbar immanenten Vermittelung, sondern es gilt jetzt, das ganze concret Absolute ungetheilt mit dem ganzen Reichthum seiner Bestimmungen und dem vielgliedrigen Proceß der Vermittelung denkend zu umspannen, und die Schwierigkeit liegt nicht in dem die feinsten Abstractionen distinguirenden Scharfsinn, sondern umgekehrt in der Weite und Tiefe des concreten Denkens oder systematischen Bewußtseins. Darf nun die alleine Wahrheit nicht wieder in Momente zersplittert werden, sondern soll sie auch in ihrer Selbstbewegung als Weisheit präsent bleiben, so kann es nur die Wahrheit sein, die hier in der dreifachen, aus der innern Rangordnung ihrer Momente resultirenden Bedeutung erscheint, und zwar als Richtigkeit, Wirklichkeit und Wahrheit des Wissens. Richtigkeit bedeutet subjective Wahrheit, Wahrheit in ihrer logischen Widerspruchslosigkeit,

Harmonisirung und Fülle oder, wie man zu sagen pflegt, Idealisirung. Wirklichkeit in modaler Bedeutung nennt man auch Wahrheit, aber abgesehen von der idealen Wahrheit des Existirenden, nur in so fern als etwas Existenz hat und gewußt wird; Wahrheit endlich in objectiver Bedeutung, so zu sagen die wahre Wahrheit oder die Vollendung des Seienden, welches gewußt wird, ist die Synthesis der Richtigkeit und Wirklichkeit.

b) Die prometheische Stellung dieser Momente in Gott von Anbeginn oder wie sie prius aller Weltwirklichkeit war und ist und bleibt, ist die, daß die subjective Wahrheit oder vollendete Idealität der Richtigkeit die Stelle des Princips, das Denken den Anfang hat; aus ihm die Wirklichkeit als — nicht schon daseiende sondern als — Wirken, freies Schaffen, hervorgeht, um endlich zur objectiv vollendeten Wahrheit als dem Endzweck zu werden. Diese Stellung *sollen* nun die Momente auch im menschlichen Wissen und Wollen gewinnen; allein da diesem die objective Wirklichkeit und Wahrheit immer zuvorkommt, so kann es nicht vernünftige Aufgabe für den endlichen Menschen als solchen und während seines Lebens sein, sich je zum absoluten Schöpfer zu erhöhen, sondern sein Schaffen kann und soll nur Reproduciren, sein Denken nur Nachdenken der erfaßten Idee der subjectiven Wahrheit werden. Der *menschliche* Geist kann überhaupt keine neue in Gottes Ideal nicht vorhergesehene Wahrheit erfinden, das Absolute nicht vervollständigen, sondern er hat jene nur in seinem Wissen und Wirken zu reproduciren. Für ihn bleibt im Leben nur das progressiv *Gute*, das *sich* Bessern oder die Besserung Zweck, die dem Ideal gleiche Vollendung oder völlige Vollendung zur Wahrheit kann ihm erst im realisirten Reiche Gottes beschieden sein. — Stellen wir nun die prometheische Ordnung 1) als die principielle in der Gottheit oder an sich, und 3) die des Reiches Gottes als für uns zukünftige Zweckwirklichkeit in Aussicht, so bleibt actuell 2) für uns nur der Proceß der Umwendung jener Momente übrig, der aber, weil er *Vermittelung* zum absoluten Endzwecke ist, ein *Progreß* sein soll, so daß er aus der entgegengesetzten Verstellung der Momente sich der apriorisch göttlichen mehr und

mehr annähert und unser Leben somit eine ἐξομοίωσις τῷ θεῷ κατὰ τὸ δυνατὸν oder progressive Sittlichkeit ist. Jene anfängliche Stellung aber ist nicht eine, wer weiß von welchem Urfrevel sich herschreibende Verkehrtheit (das Abnorme liegt nicht darin, sondern in der Hemmung des Progresses und in der Losreißung aus dem Vernunftproceß überhaupt) sondern sie ist nothwendig, sie ist die Form des Werdens und der Endlichkeit selbst; denn indem wir uns die objective Wahrheit vorstellen, wie sie aus dem schöpferischen Gottessubject hervorgeht, und diesseits werdende Subjecte, so muß für diese das vermittelnde medium der sichtbaren Welt sich gleichsam zwischen sie und das göttliche Subject stellen, und zunächst von ihnen in sinnlicher Anschauung ergriffen werden. Hier ist also die Wahrheit in ihrer Objectivität oder das Absolute, so fern es sich im sichtbaren Kosmos offenbart, das anfangende Princip, die Wahrheit als lebendige Wechselwirkung die Mitte, und die menschliche Persönlichkeit als subjective Wahrheit oder Richtigkeit der Zweck; dieser Zweck, der ganze Mensch in seiner leiblichen Erscheinung, wird sogleich selbst wieder zum Princip, welches mittelst der Kunst einen freien Realisationsproceß aus sich, entsprechend jenem objectiven, beginnt, und als frei eignes Zweckproduct die Eudämonie des vollendeten Lebens aus sich hervorbringt; durch diese aber verschlingt er sich wieder in den objectiven Organismus des Alllebens der Natur, so daß hier entsprechend der in Rede stehenden Idee, so wie auch in den beiden andern, ein doppelter Kreislauf vorhanden ist, nicht mehr der einfache der Verstandeskategorieen. In dem Proceß der Rechtsidee fängt die Wirklichkeit der unter sich im Wechselverkehr stehenden Personen an oder ist das Princip, welches mittelst der Subjectivität (Richtigkeit) derselben zur objectiven Wahrheit, d. i. zur realisirten wahrhaften Wirksamkeit oder äußerlichen Freiheit, nämlich zur waltenden Gerechtigkeit (im Staat) werden soll; endlich constituiren beide Processe zusammen und durch einander sich zum Progreß der Idee des Guten, indem die subjective Wahrheit oder die Richtigkeit des Wissens dazu gelangt ist Princip zu sein, welches vermittelst der bereits realisirten Wahrheit

zur objectiven Wirklichkeit, d. i. zur allgemeinen Sittlichkeit sich erhebt, die, entsprechend der göttlichen Weisheit, der Bereich der Erziehung im weitesten Sinne ist. Alles dieß wird durch die speciellere Entwickelung dieser Ideen deutlicher werden. Jene erste Stellung der Momente ist für das menschliche Bewußtsein vorhanden in der

Idee der Schönheit.

Hier ist die Richtigkeit oder Idealität des menschlichen individuellen Subjects der Zweck, welcher realisirt werden soll, und zwar adiakritisch als Persönlichkeit überhaupt, die objective Wahrheit ist das Princip, von welchem diese Realisation ausgeht, und die Vermittelung ist die sinnlich-geistige oder ästhetische Vernunftbildung durch oder an der Hand der Natur. Nationen, die durch ihre leibliche Organisation und die Beschaffenheit ihrer Wohnsitze besonders begünstigt waren, haben es in diesem Stadium am weitesten gebracht, andere, die sich losgerissen hatten von dem Centrum und Wechselverkehr der vorgeschichtlichen Menschheit, sind geistig und leiblich verkommen. In hellster Glorie steht hier die hellenische Lebensvirtuosität und Kalokagathie.

Hält nun hierbei im Grunde des Gemüths die Pietät aus und schaut die Vernunft durch das Medium der Objectivität hindurch, wie die kindliche Phantasie unwillkührlich alles personificirt, die Gottheit als unendliche Persönlichkeit, so wäre hierin wohl Unentwickeltes aber nichts Abnormes; und wir haben demnach den abnormen Verlauf der geschichtlichen Religionen zu unterscheiden von der Verfassung des Gemüths, wo das Schöne noch Moment, Erscheinung des Absoluten war oder wieder geworden ist.

Schön ist die erscheinende Welt nur für ein Vernunftbewußtsein, dem sie erscheint; die Welt und das Leben haben ihren Reflex nicht in sich selbst sondern in dem Geiste, ursprünglich im göttlichen Geiste, so, daß dieser Reflex nur die Rückkehr der Idee ist, die das Object schuf; im menschlichen Bewußtsein ist dieß eher ein Reflex von außen nach innen,

als es productiv von innen nach außen, d. i. Kunst wird. Das Leben ist nur das Reale oder das Object, mithin nur eine Seite der Idee; Hegel hat daher Unrecht, wenn er den Begriff des Lebens selbst Idee nennt; es ist zwar eine relative Totalität, aber nicht für sich; zur Idee gehört vor Allem die Idealität selbst, denn die Idee ward als Subjectivität und Objectivität definirt.

Aber die Subjectivität ist hier noch die anschauende, vermittelst der Sinne und des Leibes auf die Welt bezogen, mithin die organisirte Person selbst, wie sie vernimmt, leibt und lebt, als Individuum. Dieß nun ist der Mensch schon, indem er sich und die Welt unter dieser Idee erfaßt; dieses Bewußtsein denkt also in der Kategorie des Daseins, und kann noch keinen absoluten Anfang finden, das Räthsel der Schöpfung nicht lösen, es kann das Werden nur als Machen, das Product nur als Machwerk, *πτίσμα, ποίημα*, d. i. Object an sich, Materie in sich, begreifen, und diese ist ihm, als dem machenden Künstler, gegeben, mithin dualistisch vorhanden. Das ideelle Moment in ihm, der Genius (*δαίμων*) ist ihm unmittelbar da, denn er ist es selbst; obschon es an sich aus der objectiven Wahrheit stammt, ist es doch für das künstlerische Subject, also für sich selbst ein Räthsel; dagegen lebt der Mensch das Leben nicht blind, sondern sucht es nach seinem Lebensideal zu gestalten mit bewußter und in so fern freier Praxis (Kunst im weitesten Sinne), und die Lebenspraxis kann ihm zur Lebensweisheit, zum Wissen, wie gelebt werden muß, wenn glücklich gelebt werden soll, zur bewußten Lebensvirtuosität, *σωφροσύνη*, werden, wenn sich der Wille dem Maaß und Ziel der Natur, dem im Naturorganismus waltenden Gesetz, dem *μέτριον*, ohne Widerstreben einverleibt. Aber Frevelmuth (*ὕβρις*) ist es, selbst eigenwillig den Gang dieser objectiven Nothwendigkeit regeln zu wollen; denn da für dieses Bewußtsein und diese Menschheit auf ihrer historischen Stufe noch kein objectiver Rechtsorganismus (das Gesetz des Zeus) da, die Promethie nur noch die eudämonisch individuelle Willkühr ist, so muß diese vorerst in die diamantenen Fesseln des Rechts geschlagen werden, wenn sie

nicht zur Alles atomisirenden, alle Civilisation vereitelnden sinnlichen List des individuellen Eudämonismus werden soll. Ist also dieser Genius zwar nach außen in seinem πράττειν frei und gebiert er auf dieser Stufe das schöne Kunstwerk, das Object seiner Subjectivität, die schöne Menschheit, aus sich, so ist doch das ideelle Moment dieses Genius selbst in sich für sich noch nicht monadisch frei, es ist sich selbst mit all seinem Wissen und Wollen ein unmittelbares Product des objectiven All, des großen göttlichen Künstlers, der seinerseits ebendasselbige ist, in seiner Naturnothwendigkeit ist, wie er ist, und diese über sich und unter sich walten lassen muß. Da die Natur diesem Bewußtsein noch das unmittelbar göttliche Lebenselement ist, so ist ein Verletzen dieser natürlichen Ordnung auch unmittelbar Sünde, d. i. Frevel im eigentlichen Sinne, der eben so unmittelbar und auf naturgesetzliche Weise geahndet wird an Sinn und Leben, wie er gesühnt werden muß an und mit dem individuellen Lebensprincip, dergestalt, daß die Frevelthat (φόνος) von der sühnenden Strafe als dem Mittel der Lösung (ποίνη), und dem zu Frevelthat führenden Frevelsinn oder der Verschuldung (ἄτη) nicht zu trennen ist; die noch unmittelbar dialectische Verkettung dieser Momente ist die Nothwendigkeit des göttlichen Geschicks (μοῖρα), welcher kein Frevler entrinnt. In Weise der Blutrache erbt hier Schuld und Sühnung durch neuen Frevel von Geschlecht zu Geschlecht fort, und das Recht an sich wird als Rache unmittelbar, lebenspersönlich, nicht als gewußtes Gesetz vollzogen, denn weder ist das rechtspersönliche Bewußtsein aus jenem adiakritisch schlechthin persönlichen, noch viel weniger das Bewußtsein der positiv persönlichen Freiheit aus diesem negativ rechtspersönlichen schon hervorgetreten. Das Individuum muß vielmehr eben den Willen und das Bewußtsein, welches auf der spätern Stufe als negative Freiheit sich hervorhebt, noch als ὕβρις betrachten, und kann die ἄτη nur dadurch von sich fern halten, daß es in sich die Gesinnung unbedingter Unterwürfigkeit unbewegt festhält, Alles aber, was sein Selbst aus sich vollzieht, vollzieht zugleich der Dämon durch dasselbe, denn es ist selbst noch ein dämonisches, wohl oder übel. So schließt

sich das Individuum auch von nichts aus, was durch es erfolgt ist, sei es mit oder ohne Wissen und Wollen, es nimmt, ganz entgegengesetzt dem Rechtsbewußtsein, den ganzen objectiven Erfolg ungetheilt als culpa auf sich und trägt ohne Murren und Klage sein Geschick in einer Gesinnung, die für uns als Beschränktheit, für jenes selbst aber als Großartigkeit der Gesinnung erscheint. So ist hier auf subjectiv menschlicher oder ethischer Seite keine Versöhnung, nicht, weil keine Schuld wäre und gefühlt würde, sondern weil aller Erfolg als Schuld vom Subject auf sich genommen wird, und objectiv keine Versöhnung möglich ist.

In gleicher Weise gestaltet sich nämlich die Sache objectiv auf der theologischen Seite. Wie das menschliche Individuum unfrei ist, weil es nur individuell, eudämonisch, als adiakritische Persönlichkeit frei sein will, so zeigt sich auch die Gottheit, in derselben Weise gewußt, einer Nothwendigkeit unterworfen, und wie hier und dort steht zuletzt auch das synthetische Ganze als ein eben solcher Organismus vor dem Bewußtsein da, in welchem das Absolute nur absolut ist in und mit seiner Weltgliederung, und die Menschheit nur ist als particulares Glied des ganzen Lebensorganismus. Der große Künstler (πατὴρ ἔργων) erblickte die Schönheit seiner besondern Ideen (Gattungsbegriffe), und diese Schönheit bewog ihn, sie zu verwirklichen; er schuf also aus objectivem Grunde zwar, oder das Object war ihm Motiv, und „obwohl alles Gemachte (Verbundene) lösbar ist seiner Natur nach, so ist doch das schön Gefügte und Wohlbestehende zu lösen frevelhaft" (Plato). Dennoch reicht für den Menschen diese Schöpfermotive noch nicht aus und ist auch in Gott noch nicht die der positiven Liebe, denn obzwar ein positiver Zweck und darum Idee, ist sie doch nicht die vollendete Idee des schöpferischen Wahrheitswillens. Der Mensch kann vermittelst jener Schönheitsmotive in dem absoluten „Willen das starke und mächtige Band" der Versöhnung noch nicht finden, dessen er bedarf zu seiner Heilsgewißheit im Glauben, weil in jener Idee eben nur die dem Künstler

erscheinende Schönheit des Kunstwerks, aber nicht die volle Persönlichkeit und Freiheit des Geschöpfs als Motiv liegt, so daß der Mensch, indem er sich diesem Schöpfer gegenüber selbst betrachtet, sich eben nur als Object, Machwerk, als θέαμα für jenen, den θεατής, ergreifen kann, mithin nicht als vollendeten Selbstzweck. Ebenso ist nun aber auch des Schöpfers Seeligkeit an das Dasein dieser Werke gebunden, er mithin in sich für sich noch nicht frei, sondern auf etwas Objectives unmittelbar bezogen, was ihm eben so unmittelbar objectiv oder äußerlich da ist, weil es nicht erst substantiell in ihm sein eigen war und durch freie Thätigkeit (Schöpfung) äußerlich wurde. So erscheint überall die Materie diesem Bewußtsein dualistisch der Gottheit gegenüber, wie sehr es sich auch dagegen sträubt, damit aber nothwendig die Gottheit an sich nur als Denken (νοῦς) der Ideen, und die Ideen als in der Mitte schwebend zwischen ihm und der Materie; gehören sie der Gottheit, so sind die Dinge an sich formlose Schatten, werden sie als Energien oder Entelechieen den Dingen einverleibt, so entgehen sie der Gottheit, und diese für sich bleibt nur der abstracte Einheitspunkt, das πρῶτον κινοῦν αὐτὸ ἀκίνητον.

Wenn dem ursprünglichen, in der Pietät haftenden und zu dieser hellenischen Diakrisis noch nicht fortgeschrittenen Vernunftbewußtsein naiv-unschuldiger Weise die sichtbare Welt als Spielraum des Lebens und das Leben selbst als Spiel des eudämonischen Daseins erscheinen konnte, so mußte, wenn die Negation dieses paradiesischen Kindheitslebens irgendwie äußerlich und innerlich im Bewußtsein eingetreten war, die Praxis fürs Leben als Arbeit, und die Arbeit als Cultus im Dienste des Herrn erscheinen. Von dieser abnormen Richtung hatte die ästhetische Bildung sich wieder zu befreien und zur eigentlich schönen Kunst zu werden. Ist aber einmal die Möglichkeit der freien oder schönen Kunst eingetreten, so steht 1) das absolute Object zwar unmittelbar noch als das Erhabene da, von dem das Subject noch überwältigt wird, dessen die Kunst noch nicht sogleich sich bemeistern, das sie nur ahnend und staunend betrachten und nur symbolisirend andeuten kann; aber

2) der Proceß der Vermittelung zur Freiheit des Subjects beginnt und verläuft sodann in den Gegensätzen a) des Tragischen, b) des Komischen und c) deren Wechselsynthese, der Ironie. Der Weltschmerz des unglücklichen Bewußtseins behauptet sich als durch Komik und Tragik hindurchtönende Grundstimmung. Ueber diesen Standpunkt, der auf die Tragödie immer das Satyrspiel folgen läßt, kommt der antike Zuschauer der Weltbühne nicht hinaus. Erst das moderne christliche Bewußtsein ist, indem es sich zugleich in jenes historische und individuell psychologische hinein versetzt und an und für sich doch darüber hinaus ist, theilnehmend frei und frei theilnehmend, aber nur so fern es mit reflectirendem Wissen den principiellen Haltpunkt der Pietät oder den Grund der positiven Liebe in sich wieder gewonnen hat, so daß ihm die Sphäre des irdischen Lebens, diese Eudämonie und überhaupt das ganze Schönheits- und Kunstgebiet objectiv geworden ist, nicht mehr sein religiöses Wissen ausfüllt, sondern nur zu einem Momente, zur Seite der Aeußerlichkeit herabgesetzt ist, so daß das Subject die Erscheinung als äußerliche Erscheinung, als das freilich bedeutungsvolle, aber doch nur endliche Spiel des Lebens als endlich weiß und darunter die unendliche Tiefe der Weisheit und allversöhnenden Liebe. So ist 3) für das christlich-moderne, wahrhaft höher stehende und nicht nur in die Ironie der Vorzeit wieder hinabgesunkene Bewußtsein zweierlei zugleich erreicht, einmal innerhalb der Kunst und des Lebens der uns eigenthümlich angehörige, aber noch immer gewöhnlich mißverstandene, mit der trostlosen Gehässigkeit der Ironie noch immer vielfach verwechselte Humor, anderseits aber auch im Allgemeinen zugleich dieß, daß die Kunst überhaupt nicht mehr unmittelbar Religion ist, daß sie sich, wie von dem ihr fremden moralischen, so auch von dem specifisch-religiösen Zwecke frei gemacht und von neuem zum heitern Spiel des Lebens in diese profane, aber darum nicht unheilige Sphäre eingesetzt worden ist, daher nicht mehr von der Kunst als Wesen des Cultus die Rede sein und nicht mehr mit althellenischem Trachten in der Sphäre der Lebenseudämonie die Versöhnung gesucht werden kann, sondern

die Kunst nur als mehr oder weniger accidentelle Form des Cultus gilt, indem sie nun im Bereich der Religion nur als dienende sich verhält, anderwärts aber als freie ihr eignes Reich für sich hat. Daher ist endlich auch die Schönheitsidee erst in neuern Zeiten zum Princip einer eignen Wissenschaft geworden, der Aesthetik, während sie im hellenischen Geiste Alles in Allem war und darum in sich selbst nicht vollendet sein konnte. Von unserm Standpunkt aus muß man nun schließlich Alles zusammenfassend sagen: Gott offenbarte sich der Menschheit und erzog und erzieht sie von Anfang an durch die sichtbare Natur, oder auf ästhetischem Wege, das Wort in der weitesten, nicht in der specifisch engsten Bedeutung genommen; aber der Zweck der göttlichen Weisheit wird im Menschen und von ihm nur dann realisirt, wenn das ursprüngliche Princip der Pietät in ihm während dieses Processes nicht erlischt; bricht dagegen der Entwickelungsproceß von diesem Grunde ab, so wird er einseitig und abnorm. Ebendasselbe wird auch von der zweiten Entwickelungsphase gelten, der

Rechtsidee.

Wenn im ästhetischen Proceß der zu realisirende Zweck die Richtigkeit, d. h. Wahrheit des Subjects, aber als menschliche Persönlichkeit unmittelbar in ihrer eudämonischen Natursphäre war, so rückt jetzt die objective Wahrheit in die Stelle des zu realisirenden Zwecks ein, aber vorerst nur als Wahrheit in dem Sinne, daß sie die formale Gleichheit des Seins und Denkens im empirischen Wissen ist. Das Princip, woraus diese Realisation hervorgeht, ist die Wirklichkeit als Wirken, d. i. Thun und Handeln der Personen in ihrem gegenseitigen Verkehr oder die Wechselwirkung der mehreren Personen als solcher; die Stelle der Vermittelung nimmt hierbei die Richtigkeit, d. i. dasjenige Moment ein, welches als Persönlichkeit aus der ersten Entwickelungsphase hervortrat. Im Proceß der Rechtsidee schreitet also die successive Umkehrung der Momente dazu fort, daß nicht mehr die Objectivität das Anfangende oder das Princip der Bildung des Subjects ist, sondern dieses gleichen Theil

daran nimmt, so daß nun die Wechselwirkung, aber als Wechselwirkung handelnder Personen, die Quelle ist, woraus der Rechtsbildungsproceß hervorgeht. Es ist einleuchtend und jetzt zumal anerkannt, daß es dieser lebendige Verkehr oder die bewußte Praxis der Personen unter einander ist, woraus das Rechtsbewußtsein und die besondern Bestimmungen des geltenden Rechtes entspringen. Nur in der menschlichen Gesellschaft und durch practische Selbstbetheiligung wird vernommen, was zu Recht besteht und was nicht. Man sagt daher, das Volk sei diese Quelle, aber nicht das Volk als Collectivum der vielen Einzelnen ist gemeint, sondern so fern sie sich hingeben in den Verkehr und dieser selbst die Gesammtwirkung der sich verbindenden und abstoßenden menschlichen Kräfte ist, die zu einem gemeinschaftlichen Wesen (Gemeinwesen) sich verweben und organisiren. Daß dieser Begriff nur der Begriff einer Vermittelung oder eines Processes ist und wieder tiefer liegende Principien voraussetzt, bleibt vor der Hand dahin gestellt und gehört einer folgenden Kategorie an; in dieser hier können die vielen Personen vermöge desjenigen Begriffs der Persönlichkeit, der hier in Betracht kommt und mit der sie ins Mittel treten, noch nicht für das Princip gelten. Denn dieß dürfte auf den ersten Anblick freilich nicht so einleuchtend sein, daß die Person sich hier ins Mittel schlagen soll, wenn man zumal den bekannten Grundsatz erwägt: du sollst weder dich noch Andere schlechthin als Mittel oder Sache behandeln. Das „schlechthin" muß hier sich näher erklären; denn daß wir Andern dienen sollen und müssen, wie sie uns dienen und Alle der Gesammtheit, und daß der Einzelne für den Staat Gut und Blut aufopfern soll, versteht sich doch auf der andern Seite eben so sehr; darum aber auch, daß in diesem Bereich noch nicht von einer absoluten oder vollendeten Einzelpersönlichkeit die Rede ist. Sagt man aber, der Staat sei die all-einzige Person, so kommt man damit nicht aus dem Widerspruch heraus, sondern fällt vielmehr zurück in die platonische Schönheitsidee, worin das Individuum noch viel weniger zu seinem Rechte kommt. Daß dieses sich für Andere zum Mittel machen darf nur so fern und

indem es zugleich Andere zum Mittel für sich, sich also zugleich zum Zweck, und eben so zugleich auch Andere, macht, dieß ist die eigenthümlich verschlungene Dialectik der Rechtsidee. Nicht der Staat ist die Person und die Einzelnen seine Organe oder Glieder, sondern jeder Einzelne ist abstract Einzelner für sich und hat seine eigenen Glieder; der Ausdruck „Staatsorganismus" hat nur den Werth einer Analogie, spricht aber nicht den eigenthümlichen Begriff desselben aus, sondern führt vielmehr leicht irre.

Wie die Einzelpersonen sich dabei verhalten, die doch ihrerseits eben so nothwendiges Moment sind wie jenes Princip einerseits und der Zweck anderseits, diese Frage wird beantwortet durch ein tieferes Eingehen in die Subjectivität, das Selbstbewußtsein und den Willen derselben; dieses subjective Wissen und Wollen aber ist die Moralität in der bestimmtesten Bedeutung der Rechtsmoralität, so daß wir es als ein besonderes ideell subjectives Verhalten unterscheiden einerseits von dem, was als Ethos im (althellenischen) Schönheitsbewußtsein waltet, anderseits von der Sittlichkeit, die im christlich-modernen Bewußtsein wohnt, und uns mithin das griechische, römische und deutsche Wort zugleich qualitativ verschiedene Entwickelungsstufen dessen bedeutet, was man sonst promiscue sittlich oder ethisch oder moralisch nennt, indem man diese Worte nur für Uebersetzungen nimmt und den historischen Unterschied zugleich mit dem begrifflichen fallen läßt.

Wir können aber das Mittelmoment der Moralität nicht diakritisch bestimmen, wenn wir es nicht zugleich im Zusammenhange der beiden andern auffassen, und müssen daher vorläufig auch schon des dritten oder des Zwecks gedenken. Dieser muß die Synthese der beiden ersten, mithin das vermittelst der Moralität objectiv bewahrheitete Princip sein; wenn nun dieses die Wirklichkeit der Rechtsidee, aber unmittelbar, in Weise des ursprünglichen Ethos, d. i. das Recht an sich ist, so wird das Zweckresultat das gewußte und gewollte Recht, die waltende Gerechtigkeit im allgemeinen Verkehr und Gemeinleben oder die realisirte, d. i. anerkannte und sich in Worten und Werken

anerkannt sehende rechtspersönliche Freiheit sein müssen, so, wie sie sich zuletzt als vollendeter Staat darstellt, in welchem dann das Ethos nicht nur über das Ganze verbreitet, die Ethosform als solche aber erloschen ist, sondern concret fortdauert als fortwährende Quelle der objectiven Gerechtigkeit, aber zurückgedrängt und bewahrt im Schooß der Familie; und eben so wird die Moralität, die in einem gewissen Entwickelungsstadium schon waltete, bevor noch die rechte Staatsform organisirt war, und da selbst als Gemeinwesen, republicanisch, auftrat, ihren Bereich fortwährend behaupten in dem Kreise, welchen man die bürgerliche Gesellschaft in engerer Bedeutung, das Volk als die Vielen oder als Privatpersonen nennt.

Unterwerfen wir die Moralität als Grundmoment einer näheren Prüfung, so zeigt sich, daß das Moralische eigentlich in dem Anerkennen Anderer, um wieder anerkannt zu werden, besteht. Es ist die positive Liebe aber aus ihrem Range in den des Mittels gesetzt und darum der Egoität dienend. Da ist also gar nicht der positive Wille, zu schaffen, sondern nur der, sich als selbstbewußtes Subject zu behaupten und jede Negation seiner Egoität zu negiren, falls sie eintritt; der positive Zweck, den diese negative Liebe verfolgt, ist, sich von Andern, objectiv, anerkannt zu sehen; um dieses Zweckes willen würde sie freilich andere Subjecte hervorbringen, wenn keine da wären, aber nicht um dieser selbst willen, in dem Sinne, wie Gott nach hebräischer Ansicht die Welt geschaffen hat zu seinem Ruhme und die Menschen zu seinen Knechten, d. i. damit sie seine Majestät rühmend anerkennen sollen. Daher läßt sich auch der Zweck, die Anerkennung, Ehre, der Nachruhm wieder von der Persönlichkeit absondern und als formale Unsterblichkeit hinstellen. Geht man aber tiefer auf den Grund, so liegt eigentlich ein Widerspruch in diesem Schaffen, und die Wahrheit ist vielmehr die Unmittelbarkeit des sich gegenseitig Vorfindens der Personen; daher die Rechtsidee, wie sie selbst nicht die principielle ist, auch nicht im Stande ist, einen Anfang aufzuzeigen, und mittelst ihrer Dialectik keine Schöpfungstheorie begründet werden kann. Jenes Anerkennen Anderer ist daher

auch noch nicht das freie, sondern nur die gleichsam abgenöthigte Bedingung, nicht der gewollte Zweck, sondern nur das, was man eigentlich nicht will, sondern nur wegen etwas Anderen zu wollen nicht umhin kann — kurz eine innere Nothwendigkeit oder ein Gesetz, das man sich vernünftiger Weise zwar selbst auflegt, was aber nichtsdestoweniger mit dem Character der Nothwendigkeit behaftet bleibt, und darum noch sehr verschieden ist von dem Wollen der positiven Liebe, obgleich beide der Sache nach dasselbe thun. Wenn daher auch das Rechtsbewußtsein sich völlig ausgebildet hat und diese Nothwendigkeit als anerkannte moralische Nothwendigkeit in den Willen selbst aufgenommen wird, so bleibt es dennoch unrichtig oder mindestens ungenau, zu sagen, diese verinnerlichte Nothwendigkeit sei die Freiheit. Die Rechtsmoral wird vielmehr immer einen specifisch andern Character behaupten als die Sittlichkeit der Liebe, und man hat von jener nicht mehr zu fordern, als sie ihrer Stellung nach im Organismus des Ganzen leisten kann und soll.

Der Dualismus, welcher die Dialectik der Rechtssphäre beherrscht, zeigt sich sogleich in dem Grundmoment des Ganzen, der Natur des Selbstbewußtseins. Dieses ist nicht, wenn nicht ein sich sich selbst vorstellendes Ich = Ich da ist. Es ist das modale oder erkenntnißtheoretische Urtheil, womit das denkende Ich sich vom Nichtich ab- und in sich verschließt; die Weltvorstellungen hat es vorher schon, aber um diese als seine Gedanken zu erfassen, muß es sich als Producenten selbst sehen, und dieser Gegenschein des Ich oder Reflex, in welchem es sich selbst erblickt, ist eben die Grenze, die es zwischen sich und der Welt zieht und womit es, alle Weltbilder als seine Gedankenproducte in sich einfangend, sich zum erfüllten Subject constituirt, aller Objectivität äußerlich gegenüber. So ist das Selbstbewußtsein als Ich = Ich in sich selbst der Dual des Ich, seines Gegenscheins und der Copula des sich in sich Unterscheidens; diesem subjectiven Act aber des sich selbst Unterscheidens entspricht objectiv der reale des sich Unterscheidens von andern gleichen Ichen oder Personen im practischen Verkehr, welcher nicht begreiflich

sein würde, wenn er nicht aus jener subjectiven Natur des Selbstbewußtseins hervorginge und die reale Selbstbehauptung dieses ideellen Princips wäre. Wie es dem Ich innerlich frei steht, sich aus allen seinen Vorstellungen in die Anschauung des abstracten Ich = Ich zurückzuziehen, so steht es dem Rechtssubject auch im wirklichen Verkehr frei, von demselben abstrahirend sich in sich zu kehren, und in dieser Möglichkeit besteht die eine Seite der abstracten negativen Freiheit oder Willkühr, während als andere Seite die Möglichkeit der entgegengesetzten Richtung beiher immer offen bleiben soll. In dieser äquilibrirenden Bewegung findet die Moralität den subjectiven Stützpunkt in sich selbst, auf welchen es ihr als ihre Autonomie vor Allem ankommt. Dabei müssen aber beide Seiten offen gehalten sein und das Subject als die Negativität, d. i. als das actuelle Urtheilen selbst, die Mitte sein. Diese Freiheit ist demnach zu unterscheiden von der blos einseitigen Freiheit des Subjects, das sich aus aller Praxis zurückgezogen hat, in ihm selbst; eben so auch von derjenigen Form der Freiheit, wo das Subject im stets ruhigen Besitz seiner selbst zugleich frei practisch ist aus dieser Idealität seines Selbstes heraus, was die Form der positiven Freiheit ist, in welcher die negative zugleich als Moment liegt; hier aber tritt vorerst dieses Moment selbst als die Freiheit auf, und darum ist diese nicht sowohl dialectisch als vielmehr die actuelle dialectische Bewegung selbst. Als solche ist sie aber auf die äußerlich freie Praxis eben so sehr bezogen, wie auf den Subjectivismus des insich- und die Welt los sein Könnens, und sie ist daher auch schon mit sich im Widerspruch oder negirt, wenn ihr das Aeußern verwehrt wird und sie sich in die Subjectivität flüchten muß; in diesem Widerspruch aber ist sie immer, wenn sie nicht Moment der positiven Freiheit, sondern selbst die Freiheit sein will, daher das stoisch-römische Bewußtsein, wenn consequent, zuletzt im Subjectivismus haften bleibt.

Dieses sich in sich verschließende negativ freie Subject ist aber das sich selbst bestimmende Denken, der subjective Idealismus, und zwar als rein für sich seiender Selbstzweck, nicht mehr als Princip des Willens, somit auch nicht mehr Weisheit,

sondern Abfall von derselben. Indem nun dieses nur im Denken verkehrende, sich aus dem alleinen substantiellen Medium völlig aussondernde Ich nichts zu sich rechnet und sein nennt, was es nicht wußte und wollte, so kann es auch von Allem, was es bewirkte, nur das Beabsichtigte, Prämeditirte als sein Verdienst und seine Schuld anerkennen; das Wissen wird auch hier genau in der Bedeutung der formellen Uebereinstimmung des Denkens und Seins genommen, und da ist entweder Wissen oder Nichtwissen auf ganz entschiedene Weise vorhanden, somit auch entweder Schuld oder Unschuld, Schuld aber überhaupt nur dann, wenn der Begriff des dolus darauf paßt; eine culpa im Sinne einer moralischen Verschuldung findet gar nicht statt, sondern dieses Wort bedeutet dann nur ein Verursachthaben ohne Zwang, ein Nichtdasein von vis major oder casus bei dem übrigens erlaubten Handeln. Denn wenn auch diese culpa als Fahrlässigkeit bestimmt wird, und solche Fahrlässigkeit, aus dem höhern sittlichen Gesichtspunkte betrachtet, höchst verwerflich erscheinen, ja wenn der Fahrlässige selbst sie in seinem sittlich-christlichen Gewissen so ansehen muß, so ist sie dieß doch eben nur unter einem andern Gesichtspunkt als dem des Rechts; das reine Rechtsgewissen braucht sich davon nicht anfechten zu lassen, kann sich vielmehr gegen jenen Vorwurf rechtfertigen, und indem das Subject als Gewissensrath sich in solchen Fällen beliebig von dem einen auf den andern Standpunkt versetzt, wird es zu seinem eignen Sophisten und Jesuiten, wie denn überhaupt der Jesuitismus wesentlich darin besteht, daß Sittliches und Moralisches, Christliches und Naturrechtliches durcheinander gemischt werden.

Zugleich ist aber auch hiermit der Bereich dieses Rechts des Nichtwissens objectiv abgegrenzt und auf die veräußerlichen Güter, die Sphäre des Civilrechts beschränkt, in welcher wohl Ersatz, aber nicht Strafe stattfindet. Was die subjective Seite, die der Persönlichkeit oder subjectiven Freiheit selbst anlangt, so findet hier um so weniger Ungewißheit und Zweifel eine Stelle, als es ja eben das sich auf sein Bewußtsein beschränkende Ich ist, was für die Person selbst gilt. Es kann darum auch

der Fall gar nicht eintreten, daß das Subject ein begangenes Unrecht sich selbst im Gewissen zu verzeihen oder Verzeihung von Andern zu heischen hätte; ist es im Rechte, so bedarf es dessen nicht, ist es im Unrecht — und im Unrecht ist es nur dann, wenn es im dolus ist — so kann es weder sich selbst verzeihen noch von Andern verzeihen lassen; es ist das rein stoische Bewußtsein, und „der Stoiker verzeiht nicht und dankt nicht". Wenn das eudämonische Bewußtsein versöhnungslos war, weil es allen objectiven Erfolg als Culpa auf sich nahm, objectiv aber in der Naturordnung keine Versöhnung möglich ist, so ist das Rechtsbewußtsein versöhnungslos, weil subjectiv keine Versöhnung möglich, aber auch keine Versöhnungsbedürftigkeit vorhanden ist. Es ist da nur Sühne durch Strafe, d. i. Negation der Negation des Rechts. So lange die Rechtssphäre in sich als von ihrer eigenen Idee beherrscht und die Rechtsidee als Selbstzweck betrachtet wird, wie sie betrachtet werden muß, entspricht ihre Praxis durchaus dem innern Vorgange der Moralität im Rechtsgewissen und ist selbst daraus zu begründen und zu rechtfertigen. Jede unmittelbare Einmischung höherer sittlicher Zwecke in die Principien und Praxis des Rechtes bewirkt allemal das Gegentheil von dem, was sie soll, Negationen der subjectiven Freiheit und Persönlichkeit, welche Freiheit doch selbst wieder das sine qua non oder die nothwendig zu sichernde Bedingung für die Realisation aller höheren positiven Zwecke ist; daher es auch anderseits eben so verkehrt ist, auf dem Standpunkte der Sittlichkeit, wo die Versöhnungsbedürftigkeit und die Verzeihung wirklich eintritt, diese in der Aufhebung der Rechtsstrafen zu suchen; diese werden so wenig als die sogenannten natürlichen des Naturfrevels durch die sittliche Verzeihung aufgehoben und sind es auch gar nicht, um deren Aufhebung gebeten wird, ja wäre es nur diese Bitte, so wäre die Versöhnungsbedürftigkeit selbst noch nicht die wahre und die Gnade noch nicht die weise.

Die Rechtsidee ist allerdings das Princip, welches die menschliche Persönlichkeit begründet, und als römisch-stoisches Selbstbewußtsein steht diese auf dem Culminationspunkt ihrer

Autonomie, die sie sich durch das Recht des Nichtwissens und die Nichtanerkennung einer Pflicht des Wissens giebt. Dennoch ist diese Rechtspersönlichkeit laut des Begriffs ihrer Freiheit nur eine endliche und negative. Sie ist dieß trotz ihrer Autonomie, weil sie als subjective an sich selbst auf die Objectivität bezogen bleibt, da das Selbstbewußtsein eben in dem Act des sich von jener Unterscheidens, in diesem modalen Urtheil, besteht; sie ist es ferner darum, weil der Zweck des Rechtswillens nur durch das äußerlich von Andern Anerkanntwerden möglich, und somit das nothwendige Mittel zu diesem Zweck das sich Aeußern, so wie der äußerliche Erkenntnißproceß als empirische Vermittelung durch Wort und That, diese sinnlich erkennbare Wechselwirkung des Verkehrs, ist. So wie das Subject sich moralisch die Nothwendigkeit auferlegt, Andere anzuerkennen, um anerkannt zu werden, so muß auch objectiv diese Nothwendigkeit ausgesprochen und anerkannt werden als positives Gesetz von Allen, so daß das Gesetz als die öffentliche Erklärung Aller, daß sie einander anerkennen, zu betrachten ist, und Alle in der Geltung desselben ihre Ehre, d. i. die Anerkennung ihrer persönlichen Würde, an der Aufrechthaltung dieser Geltung ihr Interesse haben. Der Endzweck ist demnach hier nicht mehr die individuelle Eudämonie, diese sammt dem ganzen Bereich ihrer Mittel und dem Leben selbst ist vielmehr zum Mittel herabgesetzt für den höheren Zweck der Gewißheit des persönlichen Anerkanntseins, einen höheren, geistigeren Zweck, der aber dennoch nur durch äußerliche Bezeugung, Begegnung und Wahrnehmung erreicht werden kann. Gleichwie nämlich das Subject dadurch, daß es sich jene moralische Nothwendigkeit selbst auferlegt, sich selbst zum Mittel für Andere macht, macht es in derselben Beziehung Andere für sich zum Mittel, und indem es das Anerkennen Anderer zum Mittel für diesen seinen Selbstzweck der Ehre macht, macht es sich von der Anerkennung Anderer abhängig. Das Mittel, wodurch Jedweder zur Realisirung seines Selbstzwecks kommt, liegt außer ihm in Andern, Andere sind ihm also Mittel zu seinem Selbstzweck, weil aber Jeder dasselbe ist, was die Andern, so ist er — und zwar macht er sich selbst

dazu — seinerseits gleicherweise Mittel für Andere. Da aber ferner das Anerkennen doch nur ein subjectiver Act des im Innern der Individuen verborgenen Denkens und Willens, und hier von der Willkühr des Subjects abhängig ist, so kann es im Recht überhaupt nicht sowohl um diese Innerlichkeit als um die Aeußerung, die Bezeugung und wahrnehmbare Versicherung zu thun sein. Das anerkennende Subject kann sich hierbei gezwungen fühlen, den positiven Willen und die Wahrheit des Anerkennens immerhin eigentlich nicht haben, aber indem es auch nur der Furcht oder dem Zwange gehorcht, ist damit der Anspruch, den die Persönlichkeit Anderer macht, befriedigt, ja es kann sogar, psychologisch betrachtet, nicht selten eine gewisse Befriedigung der Rache darin liegen, daß Einer weiß, der Andere füge sich nur aus Zwang, ohne daß durch diesen Mangel an Aufrichtigkeit der Gesinnung das Rechtsinteresse und das Rechtsgewissen afficirt würde, das höhere Interesse des objectiven Wahrheitswillens und der positiven Liebe mag damit auch noch so wenig befriedigt sein. Diese hohle Legalität des äußerlichen Benehmens ist nun zwar nicht die wahre Wirklichkeit des Rechtes oder die waltende Gerechtigkeit, sie ist nur das eine Extrem, der rohe Anfang davon, und damit das Recht als Recht völlig realisirt werde, muß in ihm selbst eine Umkehrung seiner Momente vorgehen, so daß zuletzt die Anerkennung eine vernünftige Anerkennung der Nothwendigkeit im Subject selbst, die Moralität mithin zum Princip des äußerlich geltenden Rechts werde; aber auch hier und in der Subjectivität der Gesinnung selbst kommt doch das Rechtsbewußtsein niemals ganz über die Form der gesetzlichen Nothwendigkeit hinaus; und nimmt man es genau, so zeigt sich, daß nur dann erst der Grund und Boden des Rechts, die moralische Rechtschaffenheit ganz gesichert ist und vollkommen fest steht, wenn sie ihrerseits wieder in dem tieferen Grunde der positiven Liebe wurzelt, so daß sich auch hier wieder die Pietät als der letzte Haltpunkt zeigt, so wenig auch das Recht an und für sich in seiner Praxis darauf Rücksicht nehmen darf und kann, ohne in eine fremde Sphäre auf verderbliche Weise überzugreifen.

Dann aber ist es auch nicht mehr die stoische Autonomie des Subjects, welche schlechthin und lediglich auf sich selbst ruht, sondern zugleich ein anderes religiöses Bewußtsein, das sich nicht mehr auf jene Weise aus dem Ganzen in sich selbst isoliren kann, was dann weiter in der Idee des Guten zur Sprache kommen wird. Hier fragt es sich vorerst, wie dasjenige Bewußtsein, welches ganz und gar nur Rechtsbewußtsein, und diejenige Persönlichkeit, welche rein autonomische ist und sein will, zur absoluten Einheit objectiv steht, und wie diese zu ihm. Das Subject gewinnt seine Selbständigkeit und subjectiv-negative Freiheit nur dadurch, daß es die Verantwortlichkeit für jeden objectiven Erfolg, den es nicht gewollt und gewußt, von sich abweis't; aber eben mit diesem Recht des Nichtwissens, worauf es pocht, erkennt es einen ihm fremden, seinem Wissen undurchdringlichen Naturlauf und objective Gesetzmäßigkeit an, der es als Person äußerlich verhaftet ist, ja es giebt eben darum diese äußerliche Hälfte seiner und das Leben selbst auf, um subjective Freiheit zu sein, und dieses dem Leben Entsagen ist die Bewährung der subjectiven, ideellen Persönlichkeit. So lange nun dieses Wissen des Nichtwissens einfach dabei stehen bleibt, daß es die objective Sphäre überhaupt eigentlich nicht kenne, hat auch der gute Glaube noch Platz sich dieselbe als von einem persönlichen Gott beherrscht und nach den Zwecken der Individuen regirt zu denken, und jenes Nichtwissen giebt (wie bei Kant) dem Glauben und der Hoffnung Raum. Aber wir dürfen nicht in dieses objective Geheimniß eindringen und den Isisschleier heben (Jacobi), wenn wir uns nicht um Glauben und Hoffnung betrogen sehen sollen. Das nämlich, was wir nicht wissen, zeigt sich dann das sich selbst nicht Wissende, das Unbewußte, die Natur zu sein. Der persönliche Gott, der als Herr der Natur imaginirt wurde, kann als Person nur in derselben Kategorie der Persönlichkeit gedacht werden, in der wir uns selbst erfassen; besagt nun diese Kategorie nur, daß die Subjecte mit ihrer negativen Freiheit in einem objectiven nothwendigen Naturlauf versenkt sind, mithin nur die endliche Persönlichkeit, so kann auch die Person, welche

als persona majestatis gesetzt wird, doch selbst nur endlich beschränkt, dem Naturlauf eben so unterworfen gesetzt werden; sie schrumpft also consequenter Weise selbst zur menschlichen uns gleichen ein, die Naturnothwendigkeit bleibt als unpersönliches Gesetz über ihr und für sie eben so stehen, wie für uns, und kurz, das Resultat dieser Reflexionen ist zuletzt dieß, daß die Persönlichkeit überhaupt nur eine Kategorie der Endlichkeit ist, daß es nur menschliche Personen giebt, das Absolute aber die alleine Natur in ihrem nothwendigen Laufe ist. Da nun auf diese Weise das Selbstbewußtsein lediglich in die Subjecte, die Bewußtlosigkeit und selbstlose Dingheit auf die objective Seite fällt, so sind die Menschen allerdings die Herren, wenn gleich nicht die Schöpfer, der Natur, aber anderseits ihrer Macht eben so sehr unterworfen, und sie die blinde Herrin ihrer, doch aber, weil eine, die absolute. Dieser Ansicht eines absolut nothwendigen Naturpantheismus huldigte ohne Widerstreben das antike stoische Bewußtsein und war darin consequent, resolut und ohne Widerspruch in sich selbst, denn es forderte nun auch für sich keine andere Persönlichkeit als nur die, welche als transitorische endliche aus dem Schooße der Natur auftaucht und in denselben untergeht, und selbst nur die ἀνμὴ des Naturprocesses ist. Es ist die Kategorie des Gattungsprocesses und der Individuen, in welcher hier gedacht wird. Die moderne Philosophie hat aus Scheu vor dem consequenten stoischen Materialismus sich zurückgewendet zu der aristotelischen Distinction von Form und Materie, und die Gottheit als Naturordnung oder Gesetz, sei es moralische oder physische oder logische, mithin als Form und die Form als Energie der Materie setzen zu müssen geglaubt; allein die Kategorie bleibt dieselbe und somit auch die eiserne Consequenz, daß diese endliche Persönlichkeit, das Gesetz als objective Nothwendigkeit und die reale Naturmacht sich als dialectische Momente gegenseitig bedingen, darin aber weder der Glaube noch die Liebe noch die Hoffnung eine Stelle findet.

So stellt sich die Rechtsidee dar in ihrer Isolirung, d. h. nicht mehr als Moment der Weisheit und als Moment des

Vernunftprocesses gefaßt, sondern selbst zum Absoluten erhöht. Indem sie die Persönlichkeit und Egoität, deren Princip sie allerdings ist, unangesehen und abgesondert von dem vinculum substantiale der Liebe, an und für sich recht festhalten will, verliert sie gerade dadurch die positive Persönlichkeit und behält bloß das transitorische Schattenbild derselben im subjectivistischen Denken; eben so verschwindet ihr zugleich objectiv die wahre Persönlichkeit Gottes, so daß weder diesseits noch jenseits etwas Bleibendes ist, sondern nur immer eines in das andere vergeht und somit als Resultat der Proceß des absoluten Werdens übrig bleibt, was auch in der That die Wahrheit dieser Idee ist, denn es zeigt sich, daß sie, sobald sie wieder angeknüpft wird an das absolute Princip, allerdings ein Moment des absoluten Vermittelungsprocesses ist; der aber dann freilich in einem ganz anderen Lichte erscheint.

Die Idee des Guten.

In der Schönheitsidee wird das richtige Ideal, aber in Weise der schöpferischen Phantasie und Anschauung, d. i. unmittelbar und selbst als anschauliches in sinnlicher Erscheinung aufgestellt; in der Rechtsidee wird die objective Wahrheit, aber nicht als aus vollendeter Promethie, sondern nur aus der Nothwendigkeit der Wechselwirkung hervorgehend, constituirt. War das Princip in der Schönheitsidee die (objective) Wahrheit, in der Rechtsidee die Wirklichkeit, so tritt nun in der Idee des Guten die Richtigkeit als Princip auf, d. h. die Idee wird, wie es sein soll, allerdings im Subject prometheisch anfangend; aber die beiden andern Momente sind noch nicht umgekehrt, die Wahrheit steht noch in der Mitte, die Wirklichkeit noch in der Zweckstelle. Dieß hat den Sinn: das zum Princip gewordene richtige Wissen bedarf der schon vorhandenen Wahrheit, nämlich der positiven Religion und der Institute derselben, welche, wenn sie selbst die offenbare Religion der Vernunft sein soll als Bedingung weiter rückwärts auch die ästhetische und rechtliche Cultur der Menschheit oder ihr Ethos und ihre Moralität, so wie deren verwirklichte Institutionen voraussetzt. Diese sind

nothwendig vorhanden sein müssende Mittel, wenn der Zweck vollständig realisirt werden soll, welcher hier die Wirklichkeit des wahren Wissens und Wollens ist; der Zweck also ist das Wissen der Verwirklichung oder das zu verwirklichen Wissen der Wahrheit, d. i. die Weisheit, denn das ist das Gute oder die Sittlichkeit, wenn sie von der rechten Art ist. Das Ganze entspricht also dem Begriff der Erziehung, Pädagogie, wir mögen nun dabei an die Erziehung der Menschen unter sich oder an die universelle Pädagogie der Menschheit durch Gott in der Geschichte denken, d. i. den Begriff psychologisch oder historisch auffassen. Ueberall ist vorausgesetzt ein Weiser als Princip, eine thatsächliche Wahrheit und als zu erreichendes Ziel die Weisheit selbst in der objectiven Verwirklichung und Verbreitung ihres Wollens. Damit ist erreicht, was die Philosophie als Weisheitsliebe und menschliche Wissenschaft katexochen (Weisheitslehre) realisiren will, soll und kann, nämlich sich selbst; und darum steht die Weisheit hier in der Zweckstelle, die Wahrheit in der des Mittels; denn für den Menschen kann es nicht Zweck sein, die objective Wahrheit in dem Sinn und Umfang hervorzubringen, wie dieß der Zweck Gottes ist, d. h. die Welt zu schaffen, auch nicht die Idee der Welt und Wahrheit; die Welt sammt der Menschheit ist vielmehr schon realiter geschaffen, und die Idee oder das absolute Ideal wird weder in Gott von Gott je geschaffen, noch von den Menschen; in Gott selbst ist es vielmehr der ewige Logos der ideell selbst Antheil hat an der Weltschöpfung, indem er als Zweckbegriff bestimmend mitwirkt mit der Macht und als Ideal nicht etwa während und durch den Werdeproceß der Welt, d. i. in der creatürlichen Menschheit, für das göttliche Erkennen erst aufsteigt — aber auch für Gott ist nicht nur das Dasein (vorher Geschaffensein) der Menschheit, sondern auch eine bestimmte Stufe ihrer ethischen und moralischen Reife, kurz die Civilisation derselben nothwendig — die Zeit mußte erfüllet sein — wenn die höchste und letzte Offenbarung, die der weisen Liebe oder liebenden Weisheit eintreten sollte; denn die Weisheit ist die Liebe, aber als wahre Güte, d. i. als das Höhere, welches die

Eudämonie der Schönheitsidee und die Persönlichkeit des Rechtsverhältnisses concret als Inhalt in sich faßt, diese mithin (nach dem zweiten logischen Canon) als nothwendige Bedingungen voraussetzt um selbst sein zu können.

Alles dieß liegt auch in dem Begriff der Erziehung und des Erzogenwerdens, oder des Besserns und der Selbstbesserung, worin der Begriff des Guten als Proceß der Sittlichkeit (Versittlichung) ausgesprochen ist. Gottes ursprünglicher Plan wird nur vollzogen werden mittelst der Selbstbetheiligung der Menschheit als der negativen Bedingung dieses Endzwecks, der kein unmittelbar gemachter der Macht, sondern die realisirte Freiheit selbst sein soll. Diese freie Mitbetheiligung der Menschheit zu ihrem eignen Heile ist also eben so sehr in der ewigen göttlichen Idee oder Vernunft selbst gegründet, und für Gott Mittel, um zu seinem Zweck zu gelangen — mithin das Moment der Nothwendigkeit in der göttlichen Freiheit — als es in dem Begriff der Erziehung liegt, daß sie eben so sehr Selbsterziehen wie Erzogenwerden ist, nur daß durch dieses „eben so sehr", das positive uranfängliche Princip auf die Seite der Gottheit, auf die Seite der Menschheit aber nur die negative Bedingung vertheilt, und durch diesen Unterschied der Dualismus des Widerspruchs vermieden wird. Denn so wenig auch die Erziehung ein rein passives Gemachtwerden ist, so ist doch auch die Seite der Passivität im Zögling und im Erziehungswerke überhaupt nothwendig vorhanden; fassen wir den Erziehungsproceß im Ganzen als weltgeschichtlichen, so liegt jene in dem Ethos und der Moralität während des ästhetischen und rechtlichen Civilisationsprocesses, welcher den Menschen noch nicht freigiebt, aber zur Freiheit führt. Deshalb sind diese in sich selbst Processe, zusammengenommen aber der Progreß der Einzelnen — ihre Führung — zum Ziele; und eben so verhält es sich mit dem Ganzen als Erziehungsproceß; als ganzer mit dem Princip der Liebe und Weisheit an seiner Spitze, ist er nicht weiter perfectibel, ist und bleibt also die fortwährend sich gleichbleibende Art und Weise der Führung, an und für sich

betrachtet: Proceß; aber wiederum als Moment des Ganzen ist er der stetige Progreß zum absoluten Ziele.

c) Daß die göttliche Weisheit diesen thetischen, antithetischen und synthetischen Proceß der Schönheits-, Rechts- und Sittlichkeitsidee, darin und damit aber die freie Selbstbetheiligung der Menschheit als Mittel zu ihrem Zweck in ihren eignen Willen aufnehme, und daß dasselbige auch die Menschheit ihrerseits nachthue, damit beide auf diese eine, gleiche und selbige Weise zu ihrem Zweck gelangen, darin liegt die Möglichkeit und Verwirklichung der absoluten Versöhnung, deren Begriff also mit dem der Weisheit identisch sich zeigt. Dann offenbart es sich auch, daß die Idee des Guten die concrete Synthesis der Schönheits- und Rechtsidee ist, aber unter dem höheren Princip der Weisheit; denn nur unter einem höheren Dritten lassen sich conträre Gegensätze vereinigen nach dem zweiten logischen Canon: das Höhere kann nicht sein ohne das Niedere; die Weisheit, welche die sittliche Liebe oder wahre Güte ist, muß die Gerechtigkeit zugleich mit dem Wollen der Eudämonie subsumiren, sonst widerspricht sie sich selbst. So nothwendig es also ist, daß die höhere Idee die beiden andern als ihren Inhalt anerkenne und aufnehme, eben so nothwendig ist es aber auch nach dem dritten Canon, daß die höhere Idee eine specifisch höhere selbst und nicht etwa nur die formale Synthesis der beiden Gegensätze sei; als solche falsche Synthesis erweis't sich die Güte, wenn sie selbst wiederum nur Liebe sein will, und es ist logisch einerlei, ob das höhere Princip der Weisheit ganz fehlt, oder ob es sich wieder in das Ethos der eudämonischen Schönheitsidee verwandelt, somit dualistisch der Gerechtigkeit gegenüber stellt. Denn indem die Weisheit nicht die Gerechtigkeit in sich aufnähme, würde sie wieder exclusive Liebe, d. h. nichts anders als wiederum individueller eudämonischer Wille, ohne Allgemeinheit mit willkührlicher Auswahl (Ansehen) der Personen, die nun alle beglückt und begnadigt werden sollen, ohne daß doch ihrerseits die negative Bedingung der Versöhnung herzugebracht würde. Versteht man aber da wiederum unter dieser Bedingung die Gerechtigkeit (der Werke), so hat man

seinen Standpunkt umgekehrt wieder auf dieser Seite genommen und bleibt auf gleiche Weise in der negativen Dialectik dieses Standpunktes befangen. Einerseits ist die Gerechtigkeit unnachläßliche durchaus unbeugsame Bedingung, anderseits scheint dieß uns unausbleiblich in die Dialectik der falschen Güte, die nur Eudämonismus ist, zu verwickeln; es giebt dann kein anderes Lösungsmittel als die beiden zu Grunde liegende Willkühr der Macht; indem man aber zu dieser greift, ergreift man nicht eine höhere Idee, sondern man greift nur in das niedere Substrat hinab, welches selbst nur negative Bedingung sein und nicht entscheiden, sondern von der höheren Idee (die aber hier fehlt) sich bestimmen lassen soll. Wir haben demnach auch hier die Möglichkeit einer doppelten Auffassung der Idee des sittlich Guten vor uns, die normale aus dem Gesichtspunkt der Weisheit, und die abnorme des perennirenden Widerspruchs der Gerechtigkeit und der Liebe. Dieser zum Bewußtsein gekommene und in Kampf ausgebrochene Widerspruch ist es, der das Mittelalter characterisirt; denn nur erst nachdem das christliche Princip der Liebe lebendig geworden, konnte der Widerspruch im Gemüth auftreten, der vorher noch im althellenischen Ethos und im stoisch-römischen Rechtsbewußtsein begraben lag, so daß in der antiken Welt überhaupt kein eigentlicher Anspruch auf positive Freiheit des Individuums gemacht wurde. Dieser trat zugleich mit dem Gefühl der innern Berechtigung dazu auf, aber als ein neues Princip in der antiken Form der Wissenschaft, nämlich der Potenztheorie oder, wie sich zeigen wird, der Historiosophie, die jenem Princip inadäquat ist. Bevor es dahin kam, daß das neue Princip selbstproductiv sich eine originale modern-christliche Wissenschaft gestaltete, mußte es sich wider Willen in der alten bewegen. Als religiös-ethischer Inhalt dieses Kampfes ist der Streit des Augustinismus und Pelagianismus zu bezeichnen; nachdem dieser Widerspruch sich in Theorie und Praxis dirimirt hatte, äußerte sich die letztere in den Zerwürfnissen der Staats- und Kirchengewalt, die Theorie aber als abstracte Form jenes Inhalts stellte sich in dem Realismus und Nominalismus der Scholastik dar. Da diese

Gegensätze, soweit sie wissenschaftliche Gestalt gewannen, doch immer nur in Weise der schlechten Synthesis oder perennirenden Altercation fortgeführt wurden, indem, genau besehen, beide Partheien noch von der Basis der Macht aus demonstrirten, so konnte für den Katholicismus des Mittelalters auch nur eine quantitative Halbirung, ein Semipelagianismus das Resultat sein, worin aber der Widerspruch nur eingeschläfert, nicht gehoben ist. Der Protestantismus hat die Aufgabe religiös-ethisch gelöst und wissenschaftlich zugleich lösbar gemacht, indem er sich weder als Augustinismus dem Pelagianismus der römischen Kirche entgegenstellt (wie eine Parthei meint) noch als rationalistischer Pelagianismus dem altlutheranischen und noch mehr dem reformirten Augustinismus (wie die andere Parthei will), sondern das reine christliche Princip der vermittelnden und versöhnenden Weisheit über beiden ergriffen und als Aufgabe wissenschaftlicher Entwickelung der Philosophie übergeben hat, damit diese in der früher bezeichneten Weise den Sieg des Glaubensprincips über die Werke nun auch bis zur Promethie dieser Idee fortsetze und ausführe, damit aber die neue christlich moderne Philosophie und selbstwüchsige Bildung hervorbringe, die nicht mehr bei dem Alterthum borgt (was immer noch in dem wieder aufgelebten Aristotelismus andauert), sondern die Verlassenschaft des Alterthums als Erbe antritt und darin als Herrin in ihrem Eigenthum umbildend schaltet, indem sie sich dasselbe reorganisirend einverleibt.

Zunächst liegt demnach ob, den Widerspruch der abnormen Auffassung des sittlich Guten, in welcher diese Idee immer nur noch als Moral perennirt, ihrem Grund und Wesen nach zu beleuchten, um sodann diesen auf die äußerste Spitze getriebenen Widerspruch durch Rückführung auf das höhere Princip der Weisheit zu lösen; so daß sich diese als das dritte vollendete Entwickelungsstadium des uranfänglichen Pietätsprincips und des innerhalb der historischen Theologie als Glaube, Liebe, Hoffnung auseinandergelegten Inhaltes erweise, in der Idee der Weisheit also zu wissenschaftlicher Erkenntniß komme, was zuerst nur unmittelbar gehabt und gefühlt wurde.

Perennirender Widerspruch oder schlechte Wechselsynthese bleibt die Aufgabe, das doppelte Interesse der individuellen Eudämonie und der allgemeinen Rechtsgesetzlichkeit zu vereinigen, wenn sowohl die Eudämonie als auch die negative Freiheit der Rechtsperson in ihrer exclusiven Bestimmung gelassen und in dieser Gestalt combinirt werden sollen; indem da beide Zwecke gleichen Anspruch auf Bewährung einer durch den andern und reciprok sich zum Mittel und zum Zweck zugleich machen, zeigt es sich, daß einerseits dem Rechte nach keine Einzelpersönlichkeit mit ihrer vollen Eudämonie besteht, vielmehr muß diese dem Ganzen, dem Gesetz und Gemeinwesen, d. i. dem Staate oder auch dem Gottesstaate, unbedingt aufgeopfert werden; aber indem dieß geschieht, so ist kein Einzelner mehr Zweck, folglich auch das Ganze nicht realisirbar, was aus Einzelnen besteht und nur in ihnen Wirklichkeit hat. Es wird da abwechselnd beides behauptet: der Staat ist der Einzelnen, und die Einzelnen sind des Staates wegen da, und nach Belieben bald diese, bald jene Seite hervorgekehrt, ohne daß es mit dem Grundsatz aufs Reine käme. Die Sache vom empirischen Staatsgebiet weggehoben in die allgemeine Kategorie, ist nichts anders als die Dialectik der sogenannten Moraltheologie; am unverhülltesten tritt sie bei Kant hervor, ist aber auch bei seinen Nachfolgern nur mehrfach hin und her gewendet, nicht gehoben. In jener Moraltheologie wird eine Gottesallmacht nur darum postulirt und gesetzt, weil eine ausgleichende Macht da sein muß, welche der berechtigten Würdigkeit der Einzelperson zur Glückseeligkeit verhilft, die sie verdient — also auch eigentlich gewollt — haben muß, und das Absolute selbst ist weiter nichts als dieser Peräquator. Daß hier nichts weiter vorliegt als der Dualismus dieser gleich berechtigten, aber negativ dialectischen Principien, und daß das Ganze nur die Nothwendigkeit oder Dialectik dieses Peräquationsgeschäfts ist, was mit dem Widerspruch wegfiele und sich selbst nur durch ihn erhält, womit also, wenn es gesetzt ist, auch zugleich das Perenniren des Widerspruchs gesetzt ist, kann als allgemein zugestanden angenommen werden; obschon die positive Abhülfe dagegen noch nicht gefunden scheint. Denn

diesen Widerspruch selbst zur Nothwendigkeit zu erheben und damit die Sache begriffen haben zu wollen, ist selbst nichts anders als die — wenn auch noch so heftig bekämpfte — Ironie; es ist der Proceß, in welchem keine Seite je zur Vollendung kommt; das Bewußtsein aber oder die Einsicht in diesen Hergang, der da als unläugbare Wahrheit und Wirklichkeit anerkannt wird, ist das unglückliche Bewußtsein von dem fortwährenden sich selbst Vernichten aller Vollendung, der Ironie des Schicksals, der sich der Mensch entweder mit stoischer Gleichgültigkeit oder epicureischer Genußsucht oder endlich, wenn er es recht versteht, mit beiden, je nachdem es kommt, also mit dem Leichtsinn der Lebensvirtuosität hinzugeben hat. Indem er aber dabei nur um so mehr die Nichtigkeit seiner Persönlichkeit zur Schau trägt und doch, kraft des modernen Bewußtseins, den tief wurzelnden Rest des Selbstgefühls nicht ganz ersticken kann, verfällt er dem modernen Weltschmerz, der nichts anders ist als die Verzweifelung, nur in sich selbst zu kraftlos, um als solche aufzutreten. In der That ist mit dieser Weltansicht gerade die Idee negirt, die man wollte; man wollte die concrete Einheit des Schönen und Rechten im Guten, und findet nur die Unvereinbarkeit, und diese trostlose Einsicht in die objective Nothwendigkeit soll dann die Versöhnung sein, während wir uns in Wahrheit damit nur wieder auf den althellenischen Standpunkt zurückgeworfen finden. Hier existirt das Gute gar nicht, auch nicht als Besserwerden oder Progreß der Sittlichkeit; es kommt nichts dazu ganz zu sein, wie es sein soll, weder die Eudämonie noch die subjective Persönlichkeit. Die Lösung des Widerspruchs muß vielmehr in einer Vollendung jeder der beiden Zwecke bestehen, so daß sie in der Synthesis mehr erreichen, als sie werden würden, wenn jeder allein dominirte; und weit entfernt, daß die Synthesis durch ein Beschneiden und Verringern des einen durch den andern (quantitativ) zu Stande käme, sollen beide vielmehr intensiv dadurch erhöht werden; so daß sowohl die Eudämonie des Lebens erst vollkommen wird als ruhiger Besitz und Genuß der Zeitlichkeit ohne die Furcht des Todes, als auch die

Persönlichkeit und subjective Freiheit erst einen positiven Grund in sich gewinnt, welcher ihre Hohlheit zur gediegenen Selbstgewißheit erfüllt und den ganzen Menschen aus dem erfolglosen Kampfe um Leben und Ehre zur Gewißheit des ihm im Voraus garantirten Sieges verhilft.

Etwas ganz anderes als jenes unglückliche Bewußtsein, ja vielmehr der Gegensatz desselben ist das versöhnungsbedürftige Schuldbewußtsein des sittlichen Standpunktes; es ist das Gewissen der verletzten positiven Liebe, und weil dieser Schmerz der Zeuge ihres Daseins in uns ist, ist er zugleich das Heilmittel zur Versöhnung, während der Schmerz der Welt vom Gegentheil Zeugniß giebt und unversöhnbar ist; denn in Wahrheit doch mit dem unendlichen Anspruch an Persönlichkeit behaftet und aus der antiken Ruhe heraus, ist dieses Bewußtsein im herbsten Widerspruch mit Form und Inhalt seines Wissens und ringt nach höherer Heilsgewißheit, ohne es sich einzugestehen; es will sich nicht schuldig bekennen, um damit nicht den Anspruch zu verlieren, und verliert eben dadurch vom Rechtsstandpunkt aus immerdar, was es gewinnen will. Das sittlich religiöse Gewissen und Wollen dagegen hat es zunächst weder mit diesem Ringen nach eigner Persönlichkeit noch mit einzelnen dolosen Sünden zu thun, mit diesen nur in so fern, als sie Offenbarungen des bleibenden Gemüthszustandes und zwar der Lieblosigkeit sind. Darum sind es auch nicht die zeitlichen und selbst nicht die (wieder in zeitlicher Weise vorgestellten) Strafen nach dem Tode, die es fürchtet und abwenden will; die Strafe wird es vielmehr gern auf sich nehmen ja sogar wünschen und fordern, wenn sie Bedingungen sind, die zuvor erfüllt sein müssen, ehe es zu seinem positiven Zweck gelangen kann; aber es weiß auch, daß durch das Strafeleiden dieser positive Zweck, das sich geliebt und versöhnt Wissen, noch nicht unmittelbar erreicht wird; die Strafe gewährt keine Verzeihung, weil sie an und für sich das Nichtverzeihen, nur das Rechtfertigen ist, so daß wer seine Strafe gelitten hat, keiner Verzeihung bedarf; er hat nur sich und seine Ehre wieder, aber damit noch nicht die Liebe Anderer gewonnen. So sehr auch innerhalb des

Rechtsstandpunktes selbst darauf zu halten ist, daß die Strafe um des Rechts willen und nicht zu anderweiten Zwecken erfolge, so hindert dieß doch nicht, sie sammt der ganzen Rechtskategorie einem höheren und höchsten Zusammenhang einzureihen, und dann erscheint auch erst die Strafe und die ganze Strenge der Gerechtigkeit in ihrer vernünftigen Nothwendigkeit und Begreiflichkeit. Die Strafe in eigentlicher Bedeutung, d. i. die Rechtsstrafe, ist immer nur dazu da, den Ungerechten wieder auf sich selbst, zu seiner eignen Persönlichkeit zurückzubringen, ihn als Person sich selbst wieder zu geben; und eben darum gehört sie dem Rechte an, weil sie Rechtfertigung, Wiederherstellung der Persönlichkeit ist. Der Gestrafte hat nun aber als Gerechtfertigter in sich selbst weiter zu gehen und, indem er hiermit vorerst nur seine Egoität hergestellt findet, dieses Ego an die andern Iche, seine Brüder, und an das absolute Ich Gottes anzuknüpfen mittelst des positiven Bandes der Liebe. Damit daß er Persönlichkeit für sich ist und einzeln selbständig da steht, ertönt ihm aus dem andern Ich noch nicht das Echo der Liebe und in seinem eignen Herzen noch nicht die darnach rufende Stimme; vielmehr ist es gerade diese seine persönliche Stellung, so fern sie zugleich Isolirung ist, was den neuen Schmerz erregt, und diese Isolirung ist aufzuheben ohne daß damit doch die Selbstpersönlichkeit aufgehoben wird; das allgemeine religiöse Band des Anhänglich- und Abhängigkeitsgefühls ist wieder zu knüpfen unbeschadet des Selbstbewußtseins dessen, was abhängt, d. i. der Persönlichkeit; denn beide Momente, nicht bloß jenes und nicht bloß dieses allein, sind in der offenbaren Religion enthalten. Kann nun die Strafrechtfertigung an und für sich noch nicht als *positiver* Erwerb dieses höchsten Gutes der Sehnsucht angesehen werden, weder wenn ich sie selbst duldete noch auch wenn ein Anderer stellvertretend sie für mich übernähme (was aus dem Gesichtspunkt des Rechts angesehen allemal ein Widerspruch bleibt, den man sich nicht wahrhaft aneignen kann); so kann sie dagegen ein anderes Ansehen gewinnen, wenn sie gar nicht mehr als persönliche Strafe — an deren Stelle vielmehr die Reue des Schuldbewußtseins tritt —

sondern als negative Bedingung des Uebergangs vom moralisch rechtlichen zum sittlich religiösen Gemüthsleben betrachtet wird. Sie kann demnach, wie im psychologischen Proceß des Individuums so im Erziehungswerke der geschichtlichen Menschheit überhaupt, d. i. in der Idee schlechthin, als nothwendig, das Moment der Refertigung als unumgänglich betrachtet werden, durch welches hindurch allein der Weg zur Wiederanknüpfung der Liebe in uns an die Liebe in Gott geht, vorausgesetzt, daß das Band der Liebe unserseits factisch zerrissen war, und nicht im uranfänglichen Pietätsgrunde fortgedauert hat. Da dieß jedoch ein Factum, eine reine theils psychologisch individuelle, theils geschichtliche Thatsache ist, weil allemal nur aus Willkühr menschlicherseits hervorgegangen, in keinem Falle aber Nothwendigkeit gewesen ist sondern Schuld der Menschen, so kann es von einer besonnenen reinen Idealphilosophie nie aus der Idee selbst abgeleitet werden, und eben so wenig jenes sich auf dieß Factum gründende Moment der Rechtfertigung. Die reine Philosophie kann nur zeigen, was sein sollte, denn es giebt keinen andern positiv apodictischen Beweis als den, der auf ein Sollen ausgeht; unternähme sie es, das Nichtseinsollende zu demonstriren, so höbe sie das Nichtsollen damit auf, indem sie es als nothwendig darstellte. Die Philosophie kann in diesem Falle bloß hypothetisch zu Werke gehen und zeigen: falls der Bruch der Pietät einmal eingetreten, so ist auch ein Proceß ihrer Wiederherstellung und im Bewußtsein der Versöhnung jenes Mittelmoment nothwendig vorhanden, obschon es nicht nöthig sein sollte, daß es vorhanden wäre; eine ungebrochene Pietät würde sich durch die ideelle Erkenntniß der göttlichen Wahrheit versöhnt finden, ihre Versöhnung also im heiligen Geiste feiern; für sie hätte es nur des prophetischen und königlichen Amtes der Offenbarung bedurft, nicht des hohenpriesterlichen. Deshalb vergißt das wiedergeborene Gemüth in der Gewißheit seiner Liebe nur zu leicht mit seiner Schuld auch jene Nothwendigkeit der geschichtlichen Vermittelung, weil sie historisch hinter ihm liegt. Und doch ist es nur dieselbe Fahrlässigkeit und Leichtfertigkeit der Gesinnung

in Bezug auf das Gute, dieselbe culpa, die sich der Schuldbewußte als Sünde zurechnen muß, welche er Gott dem Richter und Herrn der Welt in Bezug auf das Böse aufbürdet, wenn er kurzweg sagt: Gott ist die Liebe und darum weiß ich mich in ihm versöhnt. Dieses unvermittelte Zugreifen im Geiste ist nicht die Versöhnung im heiligen Geiste, und besteht nicht die ernstliche Krisis des Gerichts im Gewissen, sie ist nur die kurze Selbsttäuschung eines mit christlichem Schein überkleideten Eudämonismus, der, im Grunde doch wiederum nur auf die Machtwillkühr des Absoluten gestützt, noch weit davon entfernt ist, die absolute Versöhnung der Weisheit und Heiligkeit in der Wahrheit ergriffen zu haben. — Bei alledem darf die Philosophie sich dennoch nicht von diesem theologischen Interesse verführen lassen, eine absolute Nothwendigkeit der Rechtfertigung aus einer eingetretenen factischen Unmöglichkeit der Versöhnung im Geiste demonstriren zu wollen, denn damit höbe sie nicht nur die Schuld des Menschen auf, sondern fiele auch überhaupt in die dialectische Schlinge, die Nothwendigkeit des Bösen zugleich mit der Nothwendigkeit der Negation desselben zu demonstriren, stellte sich also selbst auf den Rechtsstandpunkt zurück und würde zur Historiosophie. Die reine, sich vollkommen selbst klare Philosophie kann nur Verwarnungen gegen alle dergleichen Versuche ergehen lassen, indem sie sich damit begnügt, die Idee des Christenthums in seiner Wahrheit an und für sich selbst ins Licht zu setzen, und damit zugleich auf negative Weise durchzuführen, daß auf keinem andern Standpunkt Heil für uns ist.

Das eigentliche Object des sittlichen Willens ist also ein anderes als des moralischen und eudämonischen, nämlich die persönliche Gewißheit der persönlichen Gottesliebe, die, so fern sie eine wieder zu gewinnende, also verlorene, war und unserseits das Gefühl der Unwürdigkeit und Verdienstlosigkeit einschließt, Gnade heißt; ferner haben wir die Gewißheit davon weder unmittelbar durch das Erleiden der Strafe, noch einseitig ohne dieses durch das Bewußtsein der Liebe, sondern jenes gewinnt vielmehr erst seine höhere vermittelnde Bedeutung durch diese

Voraussetzung der Liebe; und so hebt auch die göttliche Begnadigung, weil sie ein ganz anders Object hat, die göttliche Strafe, das Walten der Gerechtigkeit gar nicht auf, eben so wenig die Naturordnung und die sogenannten natürlichen Strafen oder unmittelbaren Folgen des Naturfrevels; sie benimmt ihnen nur den Stachel im Gemüth, indem sie nicht mehr zugleich als ewige Strafen, als Vernichtung der Persönlichkeit selbst erscheinen, die das λύτρον ihrer selbst sein zu müssen schien, so lange die Persönlichkeit in die lebendige und in die Rechtspersönlichkeit gesetzt wurde. Eben darum aber hat es auch das sittliche Gewissen und Wollen nicht mehr mit der Angst um diese Güter zu thun, und wäre selbst nicht das wahre sittliche, wenn es um Begnadigung nur in dem Sinne flehete, daß es Befreiung von Strafe und Uebel heischte. Soll aber das Bewußtsein des von Gott nicht geliebt Seins oder der Zweifel daran (der dann freilich auch jene Befürchtungen zugleich mit im Gefolge hat) für uns ein Schmerz sein, so muß auch unserseits das Verlangen, im Verlangen die Liebe schon wieder da sein, so daß dieser Schmerz selbst Zeugniß giebt von der bereits eingetretenen Wiederanknüpfung und Erlösungsfähigkeit, wir demnach unserseits darin die Bedingung vollzogen haben, die uns erlösbar macht. Das Schuldbewußtsein besteht also darin, daß ich weiß, meine Gesinnung sei nicht die lautere positive Liebe, sondern die der negativen Egoität, welche ohne jene Egoismus, Lieblosigkeit ist. Indem ich aber dieß fühle mit Schmerz, Vorwurf und Reue, und darin die negative Bedingung vollziehe, die mich der Begnadigung fähig macht, ergreife ich auch darin die neue Heilsgewißheit, denn ich schließe mich nicht mehr ab gegen die immer gegenwärtige göttliche Liebe und Gnade. Es lag schon als Moment im vollkommenen Cultus, daß in und mit dieser Vollziehung der Bedingung seiten des Subjects zugleich objectiv die Antwort der Gewißheit der Vergebung empfangen werde, und das Subject sich versöhnt finde, weil es die Idee der heiligen Liebe Gottes ist, an welcher sich das Schuldbewußtsein in uns entzündet, so daß es in einem und demselben Act sich auch zugleich geheilt und geheiligt findet.

Diese Theorie läßt dem Subject die negative Freiheit, sich gegen jene göttliche Offenbarung und Versöhnung zu verschließen, und diese Selbstisolirung besteht darin, daß die ideelle Thätigkeit, das Denken, das substantielle Moment im Ich selbst umfaßt und zur Monas zusammen, sich damit aber auch zugleich negativ ausschließt vom allgemeinen Macht- und Lebenselement, mithin sich als subjective Freiheit zugleich und zugleich als negative festhält, mit dieser Negation aber auch eine Schranke zieht, die zum Widerspruch und zur Negation der höheren positiven Freiheit wird, indem das substantiell-seelische Moment des Willens nicht mehr objectiv sondern nur subjectiv in sich hineingewendet, die Liebe Gottes und der Menschen ausgeschlossen wird, was eben so wenig in der Pietät wie in dem entwickelten Wissen der Wahrheit liegt, noch auch ein nothwendiger Durchgangspunkt von jener zu diesem ist, sondern vielmehr Hemmung und Verhinderung des sittlichen Progresses.

Vergleichen wir den Stand des sittlichen Schuldbewußtseins und der Versöhnung mit den Zuständen der beiden vorigen, so zeigt sich auch hierin der synthetische, universelle und zugleich über alle diese Grundlagen hinausgehende Character des christlichen Bewußtseins. In ihm ist nämlich auch jenes erste natürliche Schuldbewußtsein der Eudämonie enthalten, welches allen objectiven Erfolg als Schuld auf sich nahm, aber dabei unversöhnbar blieb, weil in dieser Idee die Versöhnung objectiv nicht möglich ist; das sittliche Bewußtsein und der wiedergeborene Wille geht allerdings auch auf die Wohlfahrt Anderer und seiner selbst aus, aber nicht als letzten Zweck; das wahre Wohl, welches die positive Liebe hervorbringen will, ist vielmehr die Weisheit allgemein, sie ist somit erziehend, pflegend, schließt keine menschliche Angelegenheit von sich theilnahmlos aus; indem sie also zwar nicht allen Erfolg ohne Unterschied als eigne Schuld auf sich nehmen wird, wird sie sich doch aller Versäumniß des Gemeinwohles anklagen und sich jeder Fahrlässigkeit (culpa) als Unterlassungssünde zeihen, die aus Gleichgültigkeit und Mangel an Liebe hervorgegangen ist; der Unterschied, den das Rechtsbewußtsein hier unter Pflicht und Nichtpflicht macht, fällt weg.

Was dann weiter das dolose Wollen und Thun anlangt, so verzeiht es sich dasselbe eben so wenig als das Rechtsbewußtsein das Verbrechen verzeiht, ja nicht einmal den nicht bis zum Conat fortgegangenen bösen Willen; die Rechtsstrafe nimmt es daher willig und ungeschmälert auf sich; zugleich aber hält es auch die individuelle Persönlichkeit fest, und erhöht sie zur positiv unendlichen, damit, daß es nicht mehr nur negativ-subjective Persönlichkeit ist, welche die allgemeine Substanz außer sich hat als eine fremde Macht, sondern sie als die seinige weiß, weil es sich selbst hingegeben hat in die Gemeinschaft dieses realen Lebenselements der göttlichen Liebe. Dieß aber konnte es deshalb thun, weil es nicht diese Substanz als solche allein, sondern die persönliche Gottheit als den sie in sich tragenden und bestimmenden göttlichen Willen, in der Substanz also die Allmacht der Liebe wußte. So stellt sich für das Subject dreierlei zugleich fest: Gottes Persönlichkeit objectiv als absolute positive Freiheit, die positive und volle Persönlichkeit des Subjects selbst, und die Gewißheit seiner Seeligkeit oder seines Heils in Gott — diese drei zugleich und keines ohne das andere.

So zeigt sich die Idee des sittlich Guten als die der Weisheit, in der Weisheit aber Güte und Gerechtigkeit versöhnt, weil die gesetzliche Nothwendigkeit, die der Moralität noch anhaftete, dieser ungern thuende Wille, nun zum positiven Wollen übergegangen ist und so auch erst der Gerechtigkeit die starre Form des Gesetzes abstreift, die sie als Selbstzweck für sich hat, so daß auch die Strafe nur Züchtigung zum Heil, das Gesetz der Pädagogus zur wahren Freiheit, das waltende Recht überhaupt im Zusammenhange des Ganzen nur die negative Seite der Zucht im Werke der Erziehung ist, in welchem die Liebe als positiver Zweck mit Weisheit waltet. Während es dem Rechtswillen der Egoität noch darum zu thun sein mußte, sich selbst erst als Person zu constituiren und fortwährend zu vertheidigen, kann, ihrer selbst sicher, die positive Persönlichkeit, wenn auch nicht urproductives, doch reproductives Princip werden und so, selbst befriedigt, objective Zwecke setzen, in deren Realisirung sie sich selbst nicht verliert, sondern zugleich bewährt.

Das positiv liebende Einzelwesen, der christliche Weise, hat damit in sich selbst den positiven Urgrund, aus dem er producirt, er hat Theil an, oder ist selbst mit immanent in der göttlichen Substanz, und diese macht keine Grenze mehr für ihn aus.

Nur erst in dieser Verbindung und nach allen vorausgegangenen Vermittelungen darf und muß an dieses sogenannte pantheistische Moment wieder angeknüpft werden, weil es jetzt erst klar ist, daß es nicht diese an und für sich bestimmungslose Substanz ist, was im Menschen und aus ihm heraus handelt, so daß diese Substanz sein Wissen und Wollen auf positive Weise bestimmte, sondern sie bedingt es nur und sein Wissen und Denken ist das Ich, welches die Substanz bestimmt, gleichwie in Gott die Idealität die Realität bestimmt. Und nicht Gott unmittelbar vollzieht durch dieses vinculum substantiale das Wollen und Handeln der Menschen, oder handelt nur so durch sie hindurch, sondern umgekehrt, die menschlichen Iche selbst handeln vermöge dieses substantiellen Elementes, d. i. vermittelst des seelischen Wollens in ihnen. Deshalb mußte auch in der Dialectik der göttlichen Liebe das ideelle Moment als prometheische Idealität überhaupt Principmoment sein, die negative Liebe als Vermittelung erkannt, aber in beiden das substantiell Reale von dem Idealen nothwendig unterschieden werden, um als Synthese die positive Freiheit zu gewinnen. Eben so diesseits im Menschen, aber dieser hat seine Vollendung als wahrer Mensch oder zur persönlichen σοφία — erst geschichtlich zu vollziehen; dieses Werden ist die successive Umwendung der Momente und dieß der geschichtliche ästhetisch-politisch-sittliche Erziehungsproceß. Wenn nun gleich zuletzt erkannt wird, daß die positive Persönlichkeit des Menschen nur durch Vermittelung des allgemein substantiellen Momentes erreicht wird, so wird doch auch zugleich erkannt, daß dieses Moment nur das passiv bestimmbare, das ideelle das principiell bestimmende ist; eben so wird zugleich negativ erkannt, daß dieses Ziel unmöglich wäre, wenn das reale Moment an und für sich Princip und Quell (Potenz) wäre, wie das Alterthum meinte; oder auch, wenn, wie die Philosophie des Mittelalters dachte, das alternative

Moment der Egoität dieses Princip wäre. Alles dieß ist nur der psychologisch-geschichtliche Proceß der Umwendung oder Entwickelung der Momente, in welchem freilich die reine vernünftige Idealität zuletzt zum Principsein kommt, aber diesen Proceß der Endlichkeit sammt dem Gebiet der Endlichkeit überhaupt von dem ewig Unendlichen loszureißen und für sich zum Unendlichen zu machen, war und ist noch immer das Mißverständniß der Historiosophie.

Wenn die Idee der Weisheit den Begriff der wahren Persönlichkeit einschließt, einer Persönlichkeit jedoch, die unter Voraussetzung der Hypostase des Absoluten und mittelst ihres wesentlichen Antheils an derselben, positive Persönlichkeit und Freiheit ist; wenn wir ferner in dieser Idee das Ideal der wahren Menschheit erkennen, wie es in objectiver Verwirklichung dem ewigen Urbild derselben in der Gottheit entspricht: so ist damit allerdings zwar gesagt, daß dieses Ideal in der creatürlichen Menschheit seine Verwirklichung finden sollte und konnte, aber nicht, daß es dieselbe in allen creatürlichen Menschen oder auch nur in irgend einem Einzelnen schon gefunden hat; denn diese factische Verwirklichung schließt nicht nur die geradeaus zum Ziele gehende Macht Gottes, sondern nebst diesem offenbarenden positiven Factor auch zugleich die Freiheit der Mitwirkung jedes Einzelnen als negativen Coefficienten ein (der Mensch kann sich der Wechselwirkung der objectiven Vernunft verschließen), welche Mitwirkung außer der Macht des Absoluten gestellt, weil von ihm selbst freigegeben, mithin als nothwendiger Erfolg aus der Idee des absoluten Zwecks nicht ableitbar ist. Diese Sätze schließen einerseits den Doketismus der Geschichte aus, indem sie der Menschheit die Möglichkeit der positiven Freiheit und die wirkliche positive Persönlichkeit gerade demjenigen zusprechen, der jenes Ideal darstellt, aber indem sie dieselbe Jedem zusprechen, der das Ideal darstellt, schließen sie allerdings die Möglichkeit einer allgemeinen — nicht Menschwerdung Gottes, denn dieß ist selbst doketisch und pantheistisch, wohl aber — einer allgemeinen *υἱοθεσία* der Menschen vermittelst einer normalen Entwickelung oder Verklärung,

wie wir sie dermaleinst zu erwarten haben, nicht aus, und dieß ist der Grund des in neuester Zeit vieldeutig in Aufnahme gekommenen Ebionismus. Wie es nun dem Gewissen jedes Einzelnen psychologisch überlassen werden muß, ob er sich für heilig und gottseelig erklären kann, so auch der Geschichte der Menschheit, welche die Gesammterinnerung und das Gesammtgewissen von dem zurückgelegten Lebenslauf des Geschlechts ist, ob dieses sich in diesem Bewußtsein ihres Gesammtlebens Gott gegenüber heilig weiß oder nicht, sondern noch schuldbewußt und der Vermittelung und des Vermittlers bedürftig fühlt. Hiermit aber stehen wir nicht mehr auf dem Standpunkt der reinen Philosophie allein, sondern bereits auf dem Gemeingebiet sich durchdringender historisch-philosophischer Disciplinen und namentlich auf dem Boden der historisch-practischen Theologie. Ist erst solchergestalt mit der Ausscheidung des historiosophischen Bestandtheils und der Potenztheorie aus dem Princip und System der reinen Philosophie diese zu einer Philosophie der Idealität, damit aber ihrerseits selbständig geworden, so ist damit anderseits auch die Geschichte erst selbständig freigegeben, und nun erst kann eine gegenseitige Durchdringung beider ohne Trübheit und Confusion unternommen, d. i. zu einer wahren Philosophie der Geschichte, wie man es nennt, geschritten werden, denn erst so ist ein fester Maaßstab an der Idee gewonnen, der eine richtige Kritik in der Geschichte selbst erst möglich macht. Erhält nun damit die Philosophie als solche allerdings eine Grenze an dem Geschichtlichen, so ist hierbei zu bemerken, daß die wahre, mit sich selbst verständigte Philosophie sich dieser Begrenzung fürs Erste gar nicht schämt, denn es wäre nur ein Mißverständniß, sie nicht anerkennen zu wollen; die Philosophie wird vielmehr durch solches Bekenntniß sich den besonnenen Character wieder erwerben, den sie bei Kant hatte, welcher auch darauf ausging, durch Begrenzung „der Vernunft", wie er es nannte, dem religiösen Interesse und Glauben ein jenseitiges Asyl zu sichern. Ferner aber, indem hiermit diese Ansicht an den alten Kriticismus zu streifen scheint, zeigt sich vielmehr, daß wir der Philosophie und Vernunft gerade umgekehrt das

vindiciren, was Kant ihr nahm, nämlich das Gebiet der reinen Idealität, und dagegen ihrem Wissen eine Grenze nur an dem rein Factischen geben, was, weil aus der menschlichen Willkühr hervorgegangen, für sie zufällig ist und bleiben muß, wie dieß früher in der Erkenntnißtheorie des Endlichen nachgewiesen worden ist. Endlich aber überfliegt die Philosophie nicht nur als Prophetin der Zukunft mit ihrem Ideal des Seinsollenden und vernünftiger Weise gewiß auch sein Werdenden diese Grenze immerdar, sondern auch, eben indem sie den Unterschied des absoluten Ideals von dessen Gegentheil zieht und selbst dieses Unterscheiden ist, erhält sie auch in und mit dem Besitz des absoluten Ideals zugleich die Selbstunterscheidung und somit Beziehung von und auf ein jenseitiges Gebiet, wie sich dieß sofort in der noch übrigen höchsten, Alles in eine Synthesis zusammenfassenden Kategorie herausstellen wird.

3.

Die Idee der Heiligkeit.

Die einzig noch übrige, Alles abschließende Synthesis ist die Einheit der Weisheit als absoluter Vermittelung mit der Idee der Wahrheit als dem absoluten Princip. (Dritter Abschnitt 1.) Dort wurde gesagt: das ganze Eine, dessen Momente die Gottheit, Menschheit und der Vernunftproceß sind, ist die trinitarische Idee der absoluten Wahrheit in ihrer vermittelten Wirklichkeit, mithin so, daß sie den historischen Progreß, die Schöpfung, Offenbarung u. s. w. hinter sich hat, und in Folge dessen organisch lebendige Wirklichkeit des Alls in sich selbst ist. Dieß ist die Idee des Reiches Gottes, das absolute Ideal der Wahrheit, man mag es nun als Ideal der Zukunft, d. h. als nur in der Voraussicht wirklich, oder als erreichte Gegenwart nehmen, inhaltlich bleibt es dasselbe, das Ideal des wirklich universellen All-Einen, wie es sein soll und auch wie es ist, wenn es geworden, wie es sein soll.

Wir haben schon in dem letzten Stadium der Vermittelungsideen, der Weisheit, den Zweck herübergreifen lassen und konnten das in der weisen Persönlichkeit liegende Moment des substantiellen Wesens nicht entbehren; denn überall kann die wahre Vermittelung nicht begriffen werden, wenn nicht unter Mitwirkung des Zweckmomentes. Dieses Anziehen oder Uebergreifen des Zwecks geschah hier mittelst des Momentes der Macht, welche im Begriff des Absoluten als einer seiner Bestandtheile lag (erster Abschnitt 1. b.), aber auch da schon nicht das ganze Absolute, sondern nur Moment des unanfänglichen Princips oder der Hypostase des Vaters war. Es ist also nur ein anderer Ausdruck für dieselbige Sache, wenn wir jetzt sagen, es sei die letzte Synthesis der Vermittelung mit dem Urprincip noch übrig. Zugleich aber ist hier dennoch nicht die bloße Recapitulation des schon in der Vernunftlehre Enthaltenen, denn dort nahmen wir unsern Standpunkt im endlichen Bewußtsein, in der Ideenlehre aber wurde die Gottheit unser Gesichtspunkt, so fern sie um die Menschheit weiß, ihren Sittlichkeitsproceß vermittelt und geschichtlich ökonomische Trinität wird; hier nun in der Idee der Heiligkeit erscheint die Gottheit ihrem ganzen vollkommenen Wesen und Willen nach offenbar geworden, anerkannt und gewollt in und von der anerkennenden und selbst geheiligten Menschheit; das gemeinsame Leben erscheint als in einem Organismus der freiesten Selbstbethätigung ohne Mißton, Widerspruch und Hemmniß in sich versöhnt und seelig. Aber indem dieses Ideal eines absolut seeligen Lebens in der Idee der Heiligkeit ausgesprochen wird, liegt in ihm wesentlich die Unterscheidung der an und für sich vollkommenen Gottheit von dem endlichen Selbstbewußtsein, welches sie als solche weiß, sich aber als dieß an und für sich nicht heilige, vielmehr unheilige und erst oder stets zu heiligende, und zwar in und durch jene substantielle Einheit mit dem an sich Heiligen, welches die Berührung und Continuität mit Unheiligem nicht duldet, so daß in dieser Verbindung die an sich heilig seiende und von uns als heilig gewußte Gottheit als heiligend uns gedacht werden muß, und wir die Quelle unseres Heils nur in ihr haben.

Daher bezieht sich die Idee der Heiligkeit und des heiligenden Geistes auch in dieser Gesammtschau des ἓν καὶ πᾶν nur auf die Seite der Gottheit, d. h. der heilige Geist bedeutet nicht die Gesammtheit der menschlichen wiedergeborenen Subjecte und ist nicht aufzufassen als das Collectivum derselben, sondern er gehört nach wie vor der Gottheit an, von der Gottheit ausgehend aber allerdings zugleich, indem er heiligt, in der Menschheit thätig, mithin auf sie bezogen. Auch auf diese dritte Hypostase muß der trinitarische Proceß seine Anwendung finden; auch der heilige Geist ist nicht erst im Verlauf des Weltprocesses entstanden, sondern ewig, aber er wirkte zuerst als Geist Gottes, bevor er als heiliger Geist im engern oder christlichen Sinne, d. i. als der, welcher unserm Geiste Zeugniß giebt, gefaßt werden kann; er war das substantielle Band des göttlichen Machtwillens, vermittelst dessen die Schöpfung ins Dasein trat und die ersten natürlichen Offenbarungen Gottes durch die sichtbare Natur (in Weise der Schönheitsidee) und durch die Schöpfung des Menschen zum Menschen, d. i. des Menschenpaares, was das Familien- und Rechtsprincip wurde, an die Menschheit gebracht worden sind; als Geist Gottes, dienstbar dem Vater und dem noch immanenten Logosideal, war er eher in der Welt thätig als dieses Ideal selbst in geschichtlicher Realität hervortrat, ihm die Stätte bereitend, daher auch von den alten vorchristlichen Völkern, namentlich den Hebräern als Geist Gottes wohl erkannt. Aber eine andere Bedeutung, weil andere Wirkensbedingungen, erhält diese Hypostase, wenn sie, wie es dem ewigen Ideal zufolge werden sollte, in die Function des Vermittelns zwischen vollendeten Subjecten diesseits und jenseits eintritt, d. h. nachdem auch diesseits um die Wahrheit mitwissende Personen vorhanden sind, so daß aus dem Innern, dem Denken, Wissen und Wollen dieser Subjecte selbst das Echo der ewigen Wahrheit wiedertönt, d. i. das sogenannte Zeugniß des heiligen Geistes, „der uns in alle Wahrheit leitet", eben so ein der menschlichen Vernunft immanentes, wie dem menschlichen Vernehmen von dorther vernehmbares geworden ist.

Hier nun wäre schlechthin erreicht und erfüllt, was in der Idee der absoluten Wahrheit liegt, und es ließe sich schlechterdings nichts noch weiter darüber Hinausgehendes ersinnen oder auch nur von fern als möglich ahnen, wenn es auf Seiten der Menschheit nicht nur zum Mitwissen dieser Wahrheit, sondern auch zum actuellen Mitwollen und Mitvollziehen gekommen wäre. Diese finale Vollendung aber setzen wir allerdings dermalen nur noch als eine Gewißheit des Wissens, als eine Wirklichkeit der Wahrheit erst in das künftige Leben. Was das Vollziehen (die Werke) anlangt und auch das immer noch schwankende Willensmoment unsererseits, wissen wir uns eben darum, weil wir das Ideal kennen, auch noch nicht idealisirt oder vollendet, und dieß ist der Punkt, der für uns einerseits im eignen Schuldbewußtsein die Nothwendigkeit der Versöhnung durch einen göttlich-menschlichen Vermittler noch fortdauern, anderseits doch die Versöhnung im Geiste eben damit zugleich als vollzogene Gewißheit, mithin die drei Hypostasen objectiv zusammen bestehen läßt, wie dieß die speculative Theologie weiter auszuführen hat. Das System der reinen Philosophie aber endet mit der Idee der Heiligkeit und ergreift in dieser Idee zugleich beides, das absolute Ideal objectiv in Gott und auch zugleich in sich blickend, ihren Träger, das menschliche Bewußtsein und Wollen, denn auch auf dieses und alle Individuen muß es hier mit reflectiren, wo es gilt, die absolute Totalität, also sich mit, einzubegreifen; sich aber ergreift das Selbstbewußtsein als noch nicht heilig; und eben darum erscheint ihm die Gottheit als heilig, in dem unnahbaren Lichte der Reinheit zugleich und der ewigen Macht, die das Subject mit Freudigkeit und Schauer zugleich erfüllt. Denn das ist es, was den Begriff des Heiligen an sich ausmacht, daß es nicht nur die widerspruchsfreie Einheit der Gerechtigkeit und Güte, die Weisheit der Liebe, sondern auch die Macht ist, die als dieses All-Eine alle Wesen in sich trägt und doch in sich nichts Unheiliges duldet, also daß wir vor ihr vergehen müßten, wenn sie nicht auch die Weisheit und ewige Liebe wäre; aber sie ist auch nicht die schwache Liebe, sondern die gerechte

und diese Gerechtigkeit in schrankenloser Macht; dieses oder jenes Moment herausgekehrt, macht zittern und macht hoffen, und eben darum müßte der Mensch im unseeligsten Schwanken bleiben, wenn nicht in Gott die Momente in der Ordnung ständen, wie die Dialectik der positiven Liebe, der persönlichen Egoität und der positiven Freiheit sie ursprünglich aufgezeigt, die Lehre von den Vermittelungsideen sie bestätigt hat; so daß jenes unanfängliche Verhältniß der göttlichen Hypostasen, jetzt einer wirklich gewordenen Wahrheit gegenüber und von derselben erkannt, Gottes Heiligkeit ist.

Der Begriff der Heiligkeit findet sich in jedem religiösen Bewußtsein, aber er ist auf jeder historischen Bildungsstufe ein anderer, gleich denen der Liebe und der Gottheit selbst. Immer drückt er auf formale Weise das Höchste aus, das Unverletzliche, makellos Reine, dessen Berührung das Heilbare heil macht, das Unheilbare im Läuterungsfeuer verzehrt. Ein Subject, dem nichts mehr heilig wäre, wäre radical verloren. Bald stand dem Menschen die heilige Gottheit abgeschieden in unerreichbarer Ferne, bald versenkte sie sich unmittelbar in die Endlichkeit; aber in beiden ist der Begriff der Heiligkeit nicht in seiner Wahrheit, dort ist sie zerrissen, hier aufgehoben. In und mit dem Wissen, daß der objective Wahrheitswille das Uranfangende ist, kommt dem Menschen die Promethie in ihm selbst und mit dieser jene Gewißheit, und diese Dialectik ist das Zeugniß des heiligen Geistes, der unserm Geiste Zeugniß giebt, daß wir Gottes Kinder sind, aber auch in uns der Gottheit Zeugniß giebt, daß sie von uns als heiliger Wahrheitswille gewußt, gewollt, geliebt wird, und somit das Wissen Gottes von sich in der Menschenwelt ist, womit er gewußt wird in Wahrheit und die Menschheit als das objectiv wirklich gewordene Ideal seiner ewigen Liebe weiß. So ist von der Idee der Heiligkeit oder des heiligen Geistes aus auch die des Sohnes und Vaters begründet, denn jener und sein Zeugniß in uns hat diese zu seinen nothwendigen Voraussetzungen. Das menschliche Wissen begreift, aber nicht in irgend einer dürftigen, abstracten und formalen Kategorie, wie die der Endlichkeit und Unendlichkeit u. s. w.,

überhaupt nicht in physischer oder metaphysischer oder logischer Weise, sondern in ethischer, als christlich-sittlich-religiöses Gewissen und zwar vollkommen adäquat erst in der höchsten und concretesten, in der Kategorie der Heiligkeit allein die göttliche Wahrheit, und zwar nicht nur dann, wenn es selbst factisch heilig im Wollen und Wandel sich weiß, sondern auch als Schuldbewußtsein, wenn es sich unheilig weiß und erlösungsbedürftig; dieses böse Gewissen ist ein eben so starker Beweis von der objectiven Wahrheit, als es das gute sein würde, denn es sind damit die an und für sich versöhnungslosen Standpunkte des Ethos und der Moralität überwunden.

Wie sich in der Idee der Heiligkeit diese psychologische Synthese des individuellen Selbstbewußtseins vollzieht, so auch die universelle des absoluten Ideals der reinen Philosophie und der Empirie oder Geschichte, dieser beiden Hälften des Gesammtwissens. Diese Spitze der Philosophie ist also zugleich der Punkt, wo das Bewußtsein der Philosophie sich unterscheidet von dem Nichtphilosophischen, und diese unterscheidende Zusammenfassung hat in diesem Gipfel des Systems ihren Sitz, weil hier das Bewußtsein der absoluten All-Einheit wieder hervortritt, worin ich mich selbst mit einbegreifen muß, anderseits Gott; aber die Gottesidee ist hier zu ihrer völligen Entwickelung gebracht und als Heiligkeit erkannt. Indem nun von dieser Unterscheidung aus der Kreis der besondern Wissenschaften sich aufthut und das absolute Ideal des Werdens, d. i. das normale, hineingetragen wird in das empirisch-psychologische Bewußtsein des Einzelsubjects und in das historische Gedächtniß des Menschengeschlechts, so ist es eben in der Idee der Heiligkeit, wo jeder Einzelne in sich vor seinem Richter und das Menschengeschlecht vor dem Weltenrichter zu stehen kommt. Wäre da Alles Nothwendigkeit, so wäre keine Kritik in der Geschichte; erginge die Forderung an die Menschheit, absolut gut zu sein, so wäre keine Versöhnung; es ist aber nicht der Gegensatz von Sein und Nichtsein, auch nicht der von Sein und Werden, wornach sie gerichtet wird, sondern der des normalen und abnormen Werdens, und das normale ist das Menschheitsideal der

Weisheit. Nach der Weisheit werden die Schicksale der Einzelnen und der Menschheit schon hienieden abgewogen und von der Weisheit; darin ist die Liebe der Versöhnung, aber auch der Ernst der Gerechtigkeit; nicht die wohlmeinende Schwäche der einseitigen Liebe findet Gnade, aber auch nicht die Machtwillkühr vertheilt sie zufällig; gleich weit von Nothwendigkeit und Zufälligkeit entfernt waltet die Weisheit. Darum ist auch die Geschichte so wenig ein Werk der immanenten Nothwendigkeit als des zufälligen Beliebens der Individuen und zusammenstoßender Umstände; ihr Gang im Großen ist weder objectiv aus der Idee allein zu erklären, denn er ist factisch nicht der ideale des Sollens; noch psychologisch-pragmatisch aus der Natur der endlichen Subjecte allein. Wenn die chronicalische Kunde noch nicht Geschichte, sondern nur deren Stoff und Grundlage ist, und die frühere sogenannte pragmatische Geschichtschreibung allerdings auch noch nicht gnügte, so ist doch die Alles aus apriorischer Nothwendigkeit begreifen wollende Historiosophie nur die entgegengesetzte Einseitigkeit, und wie Idealität und Abnormität, Nothwendigkeit und Zufall auf diesem Gebiete durch einander spielen, so muß auch der Geschichte ein gewisser Pragmatismus zurückgegeben und dieser mit dem Idealismus auf dieselbe Weise zur wahrhaft kritischen Behandlung concret vereinigt werden, wie auf andern Gebieten der empirisch-rationalen Forschung. (Vergl. Vatke, d. mensch. Freiheit p. 297.)

Es ist von äußerster Wichtigkeit, daß überall diese beiden Factoren principiell aus einander gehalten werden, nirgends aber ist die historiosophische Vermischung dieser Principien verhängnißvoller als in der Religionsphilosophie. Darum mußte das Absolute von der Philosophie gleich im Princip und mithin in der Principlehre als objectiver Wahrheitswille gefaßt werden, und sie mußte es so fassen, sobald sie sich selbst nur erfaßt hatte als unendliche Weisheitsliebe; denn sobald im menschlichen Bewußtsein sich dieser Wille als das Ideal erfaßt, aber mit der Erinnerung zugleich, daß er es geworden und nicht von Anfang war, so kann er sich nur als Resultat eines objectiven absoluten Wahrheitswillens begreifen, und begreift somit Gott

in seiner Wahrheit zugleich mit sich selbst, so daß das, was theologisch das Zeugniß des heiligen Geistes genannt wird, nichts anders ist als die sich selbst begreifende wahre Weisheitsliebe, und deren wahrhafte, immanente, ihrem Princip getreue Selbstentwickelung, d. h. das wahre System der Philosophie, entwickelt nichts anders als den Inhalt der Pietät, welche die Theologie vom historischen Standpunkt aus in die Momente des Glaubens, der Liebe und der Hoffnung auseinander legt. So fern nun in dem menschlichen Selbstbewußtsein auch zugleich die Erinnerung des Gewordenseins mit enthalten ist, ist damit auch zugleich die Wahrheit der Geschichte enthalten und als deren Mittelpunkt der Durchbruch des jetzt waltenden Wissens vom Geiste; so daß in und mit der Gewißheit des gegenwärtigen Wissens auch zugleich die der geschichtlichen Vermittelung oder der ökonomischen Trinität, und mit dieser wiederum die Gewißheit der unanfänglichen gottimmanenten als des Princips von Allem gesetzt und bekräftigt ist. Nur ist auch hier wieder in Bezug auf das Wie der historischen Vermittelung an die früher aufgestellten Cautelen zu erinnern und hinzuzufügen, daß es zwar ein durchaus wesentlicher Bestandtheil des Christenthums ist, hier auf Erden für die Menschen gestiftete Erlösungsanstalt vom Bösen zu sein, aber daß diese nur negative Bestimmung doch noch nicht den Begriff desselben erschöpft und daß gleicherweise auch die positive Bedeutung desselben hervorgehoben werden muß, um so mehr, da die Christologie, um deren wissenschaftliche Begründung es jetzt vorzüglich zu thun ist, ohne jenes positive Moment, d. i. den absoluten Endzweck des Ganzen, das Walten des heiligen Geistes im seeligen Leben, nicht vollständig befestigt werden kann; das Christologische bewährt sich selbst nicht für sich allein, sondern nur im Zusammenhange mit der ganzen trinitarischen Idee; man hat aber im Kampf für dasselbe die Hypostase des Vaters und des Geistes, wie es scheint, zu sehr zurückgestellt, und nicht genug bedacht, daß man das Wesen des Geistes als heiligen begriffen haben muß, der die Synthesis der beiden andern ist, oder, wie es das alte Symbol ausdrückt: a patre filioque procedit, wenn darin, also

wiederum nur in der systematischen Totalität, sich auch jene Momente mit voller Bestimmtheit zeigen sollen.

Wenn der Inhalt des sogenannten ontologischen Beweises die allgemeine Substanz, jener aber nicht sowohl ein Beweis als vielmehr ein unmittelbares Ergreifen des Seins war, wenn ferner zu dieser Substanz sich durch eine eben so unmittelbare Selbstergreifung im cogito ergo sum das Einzelich als denkendes gesellt, wenn drittens die Selbstunterscheidung des letzteren als Subject von jener als Object im Wissen eben so unmittelbar gegeben ist, so wird endlich dieses Wissen darum zum religiösen Gewissen, weil jene Substanz als das Allgemein-Eine, und das Ich als das abhängig Einzelne gefühlt und ergriffen ist. Aber damit ist das religiöse Verhältniß nur erst unmittelbar begründet, und die Entwickelung sowohl des Subjects zur endlichen als des Objects zur unendlichen Persönlichkeit beginnt erst und ruht nicht eher, als bis die einheitliche Harmonie und Versöhnung beider zu derselben Gewißheit geworden ist, welche jene ersten Grundmomente haben, eine Gewißheit und Versöhnung, die nur in der Idee der absoluten Wahrheit, auf dem Gipfel alles Wissens, in der Heiligkeit sich aufthut, welches höchste und abschließende Wissen und Gewissen das subjective Zeugniß des heiligen Geistes, die Religion in ihrer höchsten ethisch-metaphysischen Kategorie ist, die sich hiermit als absolutes Verhältniß des Geistes in sich und als schlechthin vorauszusetzendes, alle Entwickelung ursprünglich hervorgebracht habendes Princip, für uns als das Letzte, an sich als das Erste offenbart.

Ist nun die Entwickelung dieses Princips die wahre Philosophie, so ist die neue, auf protestantisch-deutschem Grunde erwachsene Philosophie nicht vergebens bemüht gewesen, die Tiefe des Geistes in sich hervorzukehren; sie war, ohne es selbst immer klar zu wissen, dennoch die Arbeit der Selbstentwickelung des christlichen Princips, eine selbstwüchsige, sich vom Dualismus der novantiken, mittelalterlichen Vermischung zweier Principien reinigende, nach Selbsterfassung der Wahrheit ringende und in der Idee der prometheischen Weisheit sich endlich auch ergreifende. Wenn es dieser Philosophie gelungen sein wird, ihre

classische, dem eigenen Inhalt ganz entsprechende Form zu finden, dann müssen nicht nur alle besondern Schulen (αἱρέσεις) in ihr aufhören, sondern auch vor der unwiderstehlichen Klarheit der Einsicht alle Secten auf dem Gebiet der Theologie, und mit diesen und jenen muß dann endlich zugleich auch die Scheidewand zwischen Theologie und Philosophie fallen, die keine abstracte, allen Inhalt ausleerende Unionsformel, sondern nur das inhaltreichste aller Ideale in gemeinsamer Erkenntniß und Weisheit verschwinden machen kann. Das ist das prophetische Amt der Wissenschaft in der Gegenwart; das Christenthum soll ein innerliches, jedes Subjectes selbsteigene freie Ueberzeugung und damit erst ein wahres, eben so allgemein übereinstimmendes, wie in jedem Einzelnen vertieftes werden, denn erst wenn es das Wissen ist, ist es das Selbst in uns, und erst wenn es dieß ist, ist es die Idee, welche, reine Causalität, aus sich und nicht um Anderes willen die Werke des Glaubens gebiert. Dann werden wir sagen dürfen: *ἡμεῖς προσκυνοῦμεν ὃ οἴδαμεν. Ἀλλ' ἔρχεται ὥρα, καὶ νῦν ἐστιν, ὅτε οἱ ἀληθινοὶ προσκυνηταὶ προσκυνήσουσι τῷ πατρὶ ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ. καὶ γὰρ ὁ πατὴρ τοιούτους ζητεῖ τοὺς προσκυνοῦντας αὐτόν. Πνεῦμα ὁ θεός καὶ τοὺς προσκυνοῦντας αὐτὸν ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ δεῖ προσκυνεῖν.*

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

In demselben Verlage sind früher erschienen:

Phänomenologische Blätter.

Von

H. M. Chalybäus.

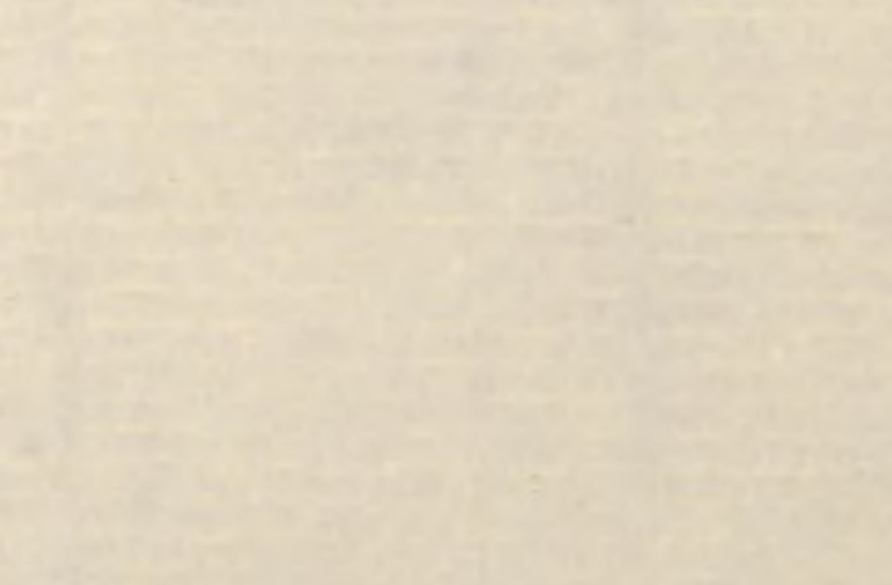
5 Bogen. 1840. Geh. 5/12 Rthlr.

Die moderne Sophistik,

beleuchtet von

H. M. Chalybäus.

2 Bogen. 1842. Geh. 1/6 Rthlr.



Ob

BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Chalybaeus, Heinrich Moritz,

Entwurf eines Systems der Wissenschaftslehre

Kiel 1846
Ph.u. 91 f
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10045426-7